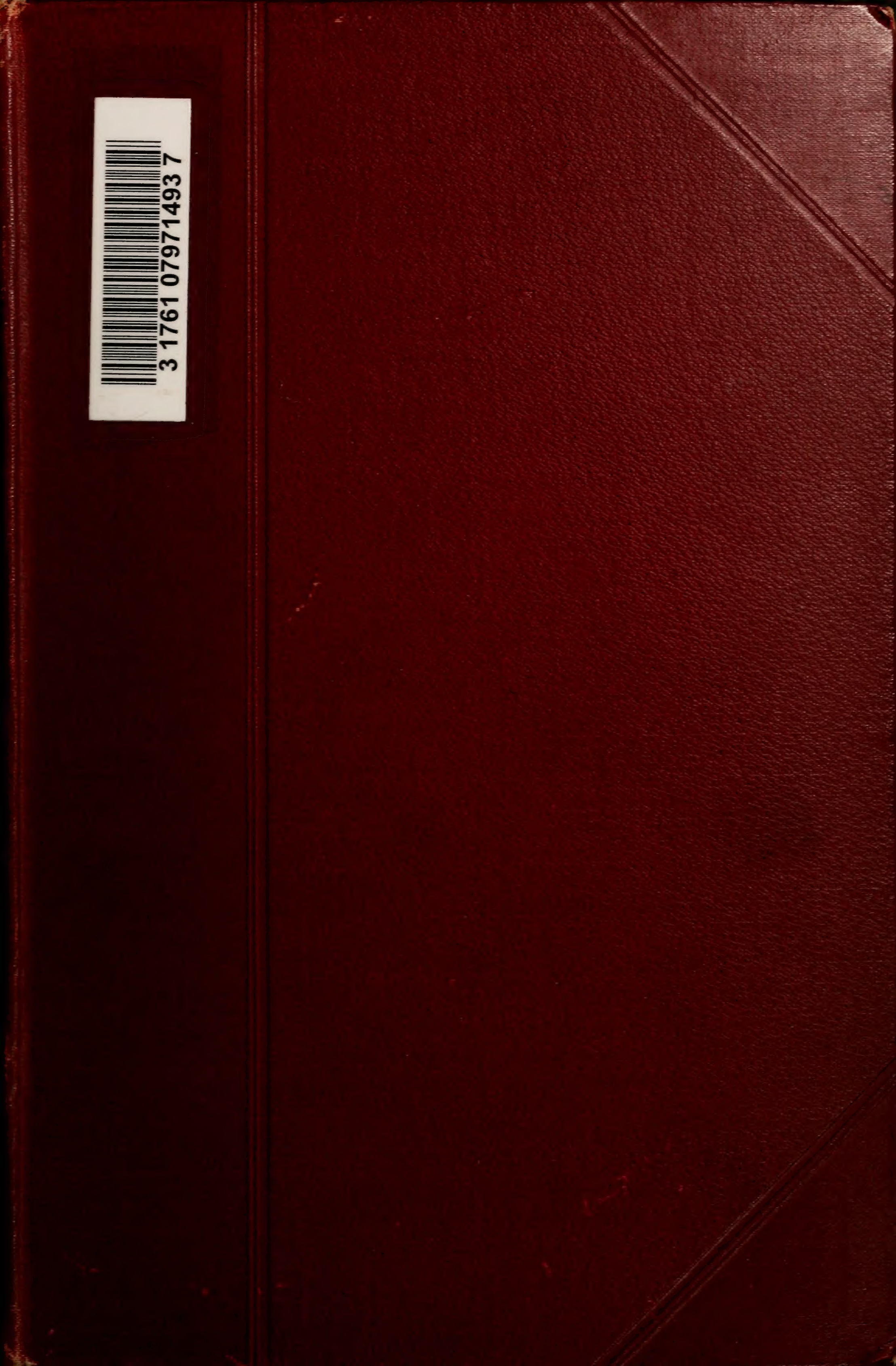
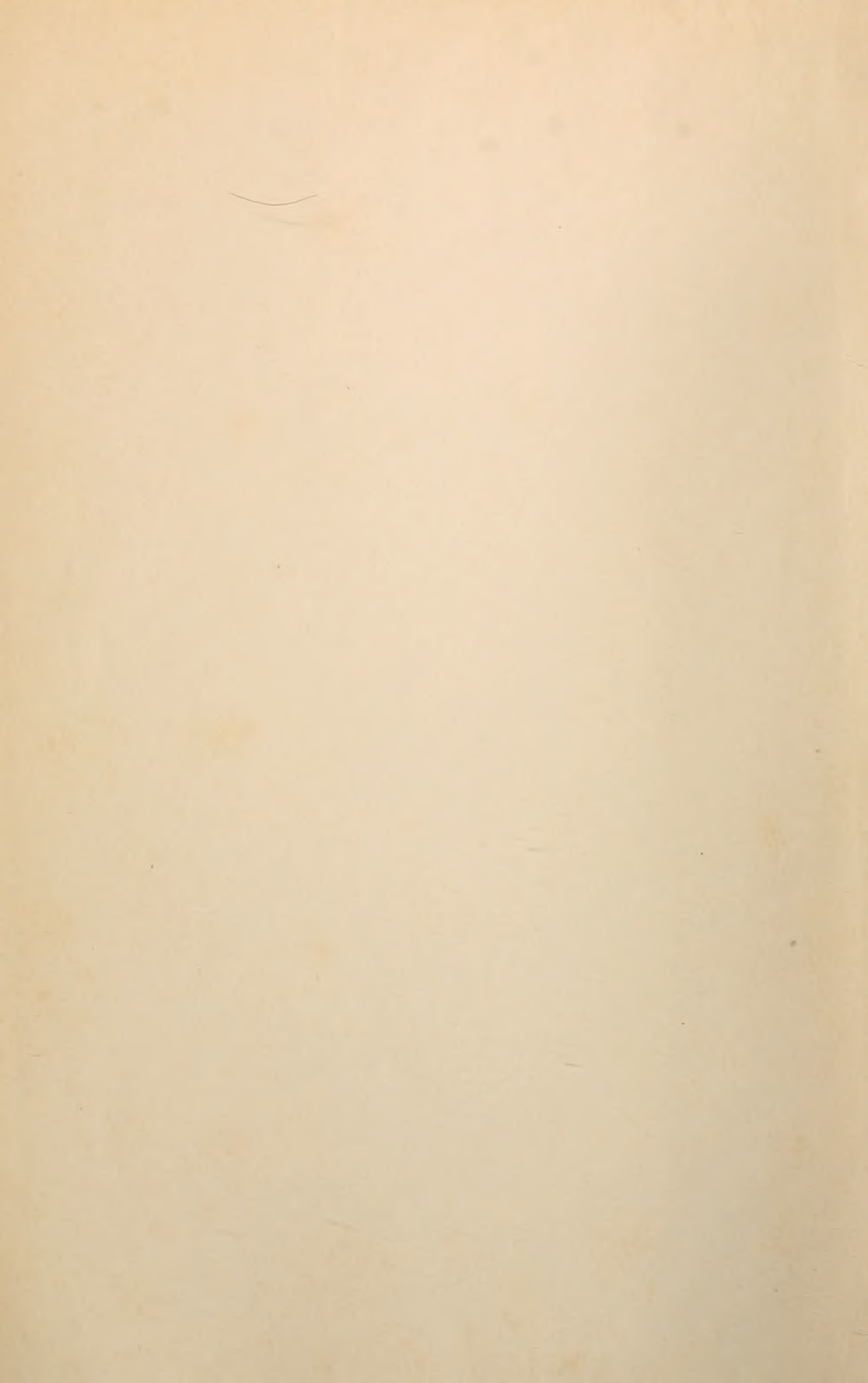








G. Burckhardt.

SPINOZA

SEIN LEBEN UND SEINE LEHRE

ERSTER BAND

DAS LEBEN SPINOZAS



SPINOZA

SEIN LEBEN UND SEINE LEHRE

VON

J. FREUDENTHAL

PROFESSOR DER PHILOSOPHIE AN DER UNIVERSITÄT BRESLAU

ERSTER BAND

DAS LEBEN SPINOZAS

STUTTGART

FR. FROMMANNS VERLAG (E. HAUFF)

1904

Um so leichter werden wir Jemandes Worte erklären können, je besser wir sein Wesen und seinen Geist kennen.

Spinoza, theolog.-politischer Traktat VII, 24.

HERMANN DIELS

UND

WILHELM DILTHEY

IN TREUER GESINNUNG

ZUGEEIGNET



Vorwort.

Im Jahre 1893 begann ich im Auftrage des Herausgebers und des Verlegers der „Philosophischen Klassiker“ eine neue Bearbeitung des Lebens und der Lehre Spinozas. Sehr bald erkannte ich aber, daß eine strengen Anforderungen genügende Darstellung mit den vorhandenen Mitteln nicht gegeben werden könne. Ich darf hier auf die in neuerer Zeit vielbehandelte Frage nach dem Verhältnis der philosophischen Systeme zu der Individualität ihrer Urheber nicht näher eingehen, muß aber aussprechen, dass ich mich rückhaltlos zu der Ansicht bekenne, der ein Meister der Philosophiegeschichte, Eduard Zeller, in den Worten Ausdruck gegeben hat: „Die wesentliche Bedeutung psychologisch-biographischer Untersuchungen besteht darin, daß sie die Entstehung der philosophischen Systeme aus ihrer nächsten Quelle erklären“ (AfGdPh. I S. 7). Das Gleiche lehrte schon Spinoza, als er die auf der Rückseite des Titelblattes dieser Schrift angeführte Aeußerung tat. Wie viel aber fehlte doch vor zehn Jahren an den Vorbedingungen einer treuen Lebensgeschichte Spinozas! Spärlich fließen noch heute die Quellen, aus denen wir die Kunde von seinen Erlebnissen schöpfen; um vieles dürftiger aber waren sie damals, und die Benutzung des vorhandenen biographischen Materials war äußerst erschwert. Unbekannt war das Verhältnis der alten Quellenschriften zu einander, von Fehlern nicht gesäubert ihr Text. Unbeantwortet mußten die Fragen nach den Lebens-

umständen der meisten Freunde und Gegner Spinozas bleiben, die doch auf sein Schicksal großen Einfluß ausgeübt haben. Was an Aktenstücken, nichtamtlichen Nachrichten und Aeußerungen Mitlebender auf sein Leben Licht werfen konnte, war über eine große Zahl von Büchern, Zeit- und Sammelschriften zerstreut, unübersehbar und zum Teil schwer zugänglich. So drängte sich die Forderung auf, vor allem den weiteren Untersuchungen und Darlegungen eine feste Grundlage zu geben. Es genügte nicht, durch eine aufmerksame Durchforschung der Schriften und Briefe Spinozas neue Anhaltspunkte für die Kenntnis seines Lebens und die Beurteilung seiner Lehre zu gewinnen. Es war auch notwendig, das urkundliche Material zu ergänzen, die Quellenschriften kritisch zu erforschen, die Verhältnisse der Zeit und der Umgebung des Philosophen klar zu legen, und alles Wichtige, was uns über seine Lebensumstände berichtet worden ist, zu sammeln und zu ordnen. Jahre vergingen unter den Bemühungen, diese Aufgaben zu lösen. Da erschien i. J. 1896 Meinsmas durch Fleiß, Gründlichkeit und Fülle neuer Aufschlüsse ausgezeichnete Schrift: „Spinoza en zijn Kring“. Sie erfüllte einen großen Teil der Forderungen, die an den Biographen Spinozas zu stellen waren, und man darf behaupten, dass alle Beschreibungen seines Lebens, die vor diesem Werke erschienen sind, oder die, später erschienen, es nicht in gebührender Weise benutzt haben, heute nur einen geringen wissenschaftlichen Wert besitzen. Aber diese grundlegende Schrift machte doch weitere Nachforschungen nicht überflüssig, wie ich in der Vorrede zu der „Lebensgeschichte Spinozas“ S. VII in Kürze dargelegt habe. Darum setzte ich meine Untersuchungen fort und konnte sie bedeutend erweitern und vertiefen, als die Königl. Akademie der Wissenschaften in Berlin mich in den Stand setzte, das Land kennen zu lernen, in dem Spinoza gelebt, gekämpft und gelitten hat, und in den Bibliotheken und Archiven Hollands wichtige Schriften und Urkunden zu studieren, die unbekannt oder unbenutzt geblieben waren. Die Ergebnisse dieser Untersuchungen sind in dem eben genannten Werke i. J. 1899 veröffentlicht worden. Nun erst durfte ich wagen, dem eigentlichen Ziele

meiner langwierigen Kärrnerarbeit näher zu gehen und eine Darstellung des Lebens und der Lehre Spinozas zu unternehmen. Den ersten Teil dieser Schrift, die mittlerweile über den Rahmen der „Philosophischen Klassiker" hinausgewachsen war und jetzt selbständig erscheinen muß, lege ich heute den Lesern vor. Möchte sie eine so günstige Aufnahme finden, wie sie der sie vorbereitenden Schrift zu teil geworden ist.

Freilich wird es ihr schwerlich an Einwendungen und Vorwürfen fehlen. Man wird vielleicht tadeln, daß nicht immer wohlverbürgte Tatsachen berichtet, sondern nicht selten die immer noch vorhandenen Lücken der Ueberlieferung durch Vermutungen ausgefüllt worden sind. Doch wo ist die Geschichte vergangener Zeiten zu finden, die nur durch Urkunden oder Zeugen vollkommen bewährte Nachrichten enthielte? Da, wo die Ueberlieferung versagt, psychologisch oder historisch begründeten Vermutungen Raum zu geben, ist die Pflicht auch der Philosophiegeschichte. Und ihre Eigenart verkennt, wer von ihr mathematische Evidenz oder juristisch unanfechtbare Tatsächlichkeit fordert. — Manchen wird auch tadelnswert erscheinen, daß scheinbar kleinliche Nachrichten nicht gänzlich unterdrückt worden sind. Doch was ist groß, was ist klein im Leben eines Großen, wie Spinoza war? Ich habe es nicht für gerechtfertigt halten können, auszumerzen, was, an sich unbedeutend, doch durch seinen Zusammenhang mit dem Geschick eines genialen Menschen einen unleugbaren Wert erhält. — Der Glaubenseifer jüdischer und christlicher Theologen hat mit rauher Hand in Spinozas Leben eingegriffen und ihn Schicksalen ausgesetzt, die schwächere Charaktere zerrieben hätten. Ich habe mich bemüht, die Geschichte dieser Anfeindungen mit möglichster Unparteilichkeit zu erzählen. Aber bei der Schärfe der religiösen Gegensätze, die unsere Zeit verwirren, wird man wohl von entgegengesetzten Standpunkten aus an einer Unbefangenheit Anstoß nehmen, die Recht und Unrecht hüben und drüben erblickt. Ich würde mich durch solche Urteile nicht beirren lassen, sondern an ihnen erkennen, daß ich, von Parteilichkeit entfernt, auf dem rechten Wege gegangen bin.

Zum Schlusse sei mir gestattet, werten Kollegen und Freunden, die durch freundliche Mitteilungen meine Schrift gefördert haben, meinen Dank abzustatten. Insbesondere schulde ich diesen Dank Herrn Willem Meijer im Haag, der mich wiederum, wie bei der Bearbeitung meiner „Lebensgeschichte Spinozas", mit seiner großen Gelehrsamkeit und Sachkenntnis unterstützt und auch die Korrekturbogen durchzulesen die Güte gehabt hat.

Breslau, im Dezember 1903.

Freudenthal.

Inhalt.

Abkürzungen.

AfGdPh = Archiv für Geschichte der Philosophie, herausgegeben von L. Stein.

Blok = P. J. Blok, Geschiedenis van het Nederlandsche Volk.

K. Fischer = Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie.

Graetz = H. Graetz, Geschichte der Juden.

Huet = Cd. Busken Huet, Het Land van Rembrand. 3 Bde. Haarlem 1898.

Hylkema = C. B. Hylkema, Reformateurs. 2 Bde. Haarlem 1900—1902.

Lg. = J. Freudenthal, Die Lebensgeschichte Spinozas. Leipzig 1899.

Martineau = J. Martineau, A study of Spinoza. Third ed. London 1895.

Meinsma = K. O. Meinsma, Spinoza en zijn Kring. 'S Gravenhage 1896.

Pollock = Sir Frederik Pollock, Spinoza. Sec. ed. London 1899.

Vloten, Suppl. = J. van Vloten, Ad Benedicti de Spinoza Opera Supplementum. Amstelod. 1862.

Wagenaar = Wagenaar, Vaderlandsche Historie.

ZfPh. = Fichtes Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik. jetzt herausgegeben von R. Falckenberg.

Die Schriften Spinozas sind nach der großen Ausgabe von van Vloten und Land, Hagae 1882/83 zitiert. Bei den kleinen Schriften sind, um das Auffinden der Zitate zu erleichtern, auch die Paragraphen der weitverbreiteten Bruderschen Ausgabe hinzugefügt. Die Urkunden, alten Biographien und nichtamtlichen Nachrichten sind nach ihrer Sammlung in meiner Lebensgeschichte Spinozas angeführt, weil sie hier vereinigt und, wo es nötig war, in verbesserten Texten herausgegeben sind.

Einleitung.

Es hat Philosophen gegeben, denen schon während ihres Lebens Zustimmung und Anerkennung in hohem Maße zuteil geworden ist. Andere hervorragende Denker haben dagegen den Triumph ihrer Lehren nicht mehr erlebt. Mit ihren Gedanken ihrer Zeit vorausgeeilt, haben sie bei ihr weder Verständnis noch Beachtung gefunden; erst den Toten ist die Würdigung gewährt worden, die man den Lebenden versagte. Zu diesen Männern gehört Spinoza. Ein gefürchteter Gegner der engen Anschauungen, in deren Bannkreis sein Jahrhundert lebte, ein eifriger Vorkämpfer der Denk- und Gewissensfreiheit, welche die damalige Welt als unvereinbar mit Frömmigkeit und Gottesfurcht ansah, ein Entdecker und Verkünder neuer fremder Lehren über Gott und Natur, fand er für seine Ansichten nur wenige verständnißvolle Anhänger; unübersehbar aber war die Zahl derer, die ihn geringschätzten, haßten und verketzerten. Fast hundert Jahre mußten vergehen, ehe man seine ganze Bedeutung würdigen lernte. Eine alle Gebiete des Lebens und der Wissenschaft aufwühlende Kritik mußte erst die Macht vielhundertjähriger Vorurteile gebrochen haben, ehe man ihm seinen Platz unter den tiefsten Denkern aller Zeiten anwies. Nun feierte man in oft überschwänglicher Bewunderung sein Andenken, und er, der seiner Zeit ein

Rätsel und ein Greuel gewesen war, ward der Führer der führenden Geister Deutschlands. Den hundert Jahren der Verkennung und Verachtung folgten etwa siebzig Jahre der Ueberschätzung. War er vorher als ein törichter und ruchloser Gottesleugner verschrieen worden, so ward er jetzt heilig gesprochen und seine Lehre als Quelle reinster philosophischer Wahrheit betrachtet. Auch diese Zeit ist vorübergegangen. Heutzutage verachtet und vergöttert man Spinoza nicht mehr. Man sucht die Geschichte seines Lebens in allen ihren Einzelheiten kennen zu lernen, in das Verständnis seiner Lehre immer tiefer einzudringen und ihre Stellung im Zusammenhange der philosophischen Systeme zu erfassen. So kommt man der Forderung nach, die er selbst einst an sich stellte, die Menschen und ihre Handlungen nicht zu verlachen und nicht zu verabscheuen, sondern zu verstehen.

Bei dem Versuche aber, die Entwickelung und die Eigenart einer grossen Persönlichkeit zu begreifen, wird immer ein unerklärbarer Rest übrig bleiben. Ein Mensch ist keine Maschine, die, aus einer Zahl wohlbekannter Teile zu bestimmtem Zwecke zusammengesetzt, durchaus verständlich ist, sondern ein lebendes Wesen, das aus dem Zusammenwirken geheimnißvoller Kräfte nach unauffindbarem Gesetze entsteht. Bei einem genialen Menschen häufen sich die unbekannten Faktoren seiner Bildung. Aus der Tiefe seiner Seele gehen Gedanken, Regungen, Strebungen und Handlungen hervor, deren Zusammenhänge und Bedingungen zu ergründen wir nicht hoffen dürfen. Wer könnte sich auch rühmen, das Wesen eines Platon oder Shakespeare, eines Leibniz oder Goethe von Grund aus durchschaut und begriffen zu haben? Auch die Lebensgeschichte Spinozas enthält gar viele Lücken, die wir nicht auszufüllen, und zahlreiche Dunkelheiten, die wir nicht aufzuhellen vermögen. Wir müssen uns begnügen, die Zahl der unbekannten und unerklärten Tatsachen zu verringern, indem wir sorgsam betrachten, was er selbst und was andere zuverlässige Bericht-

erstatter über ihn mitgeteilt haben, und diese Nachrichten, die in neuester Zeit durch glückliche Funde wesentlich vermehrt worden sind, mit dem Lichte aufzuhellen suchen, das von den Verhältnissen seiner Zeit, seiner Umgebung und Erziehung auf ihn fällt. Gehen wir so dem stillen Laufe seines Lebens aufmerksam nach und verfolgen wir ihn bis zu seinen Quellen und Zuflüssen, so werden wir imstande sein, die Beschaffenheit, die Richtungen und Biegungen dieses großen und tiefen Stromes wenigstens in den Hauptzügen zutreffend zu beschreiben.

Erstes Kapitel.

Die Juden in Spanien und die Zustände in den Niederlanden.

> Wie weniges haben und sind wir, das wir im reinsten Sinne unser Eigentum nennen. Wir müssen alle empfangen und lernen, sowohl von denen, die vor uns waren, als von denen, die mit uns sind. Goethe.

Spinoza ist auf holländischer Erde geboren, erwachsen und gestorben, aber doch kein echter Sohn der Niederlande. Er ist der Sproß eines fremden Volksstammes, der erst um die Wende des sechzehnten Jahrhunderts in den Niederlanden Wurzel geschlagen hatte und durch Sprache, Gesetz, Sitte und Religion von den Landeskindern scharf geschieden war. Spanische Juden waren seine Vorfahren; auf der pyrenäischen Halbinsel haben noch seine Eltern gelebt. Das klangvolle Idiom Kastiliens ist ihre und ist auch Spinozas Muttersprache gewesen; nie hat er sich die rauhe Sprache seiner nordischen Heimat vollkommen angeeignet, nie ihre Dichter zu würdigen verstanden. Wie viel daher auch seine Bildung dem Volke, unter dem er aufwuchs, verdankte, die frühesten und tiefsten Eindrücke empfing er vom Judentume, wie es sich in Spanien und Portugal entwickelt hatte. Wollen wir daher den Boden kennen lernen, in dem sein geistiges Wesen wurzelte, so müssen wir, ehe wir die Zustände seiner Heimat betrachten, auf die Geschichte seiner Vorfahren unsere Aufmerksamkeit richten.

Wechselvoller als in irgend einem anderen Lande Europas hat sich das Geschick des mittelalterlichen Judentums

auf der pyrenäischen Halbinsel gestaltet. Hier ansässig, lange bevor die Westgoten sich das Land unterworfen hatten, und noch unter den arianischen Königen der Goten den übrigen Bewohnern fast gleich geachtet, verloren die Juden ihre wichtigsten bürgerlichen Rechte, als im sechsten Jahrhundert das orthodoxe Glaubensbekenntnis den Arianismus verdrängte. Erst als das Kreuz dem Halbmond gewichen war, besserte sich ihre Lage wieder. Freidenkende Herrscher aus dem Stamme der Omeijaden beseitigten die Schranken, welche die Juden von ihren Mitbürgern getrennt hatten. Da erblühte unter der Sonne der Glaubensfreiheit ein reges geistiges Leben. Die lange Zeit erniedrigten und geknechteten Juden nahmen fortan eifrigen Anteil an den Bestrebungen des herrschenden Volkes. Sie kämpften in zahlreichen Schlachten Brust an Brust mit den Moslemin; sie förderten Handel, Kunst und Wissenschaft; einflußreiche Staatsmänner, kluge Aerzte und namhafte Gelehrte wurden der Stolz und die Zierde des spanischen Judentums. Dichter und Philosophen, Mathematiker und Mediziner, Astronomen und Sprachforscher, Bibelerklärer und Talmudisten traten in grosser Zahl hervor, schufen nach dem Vorgange orientalischer Juden auf Grund der alten religiösen Urkunden ihres Stammes eine neue Schriftsprache und bildeten eine Literatur aus, die über alle Gebiete mittelalterlicher Dichtung und Wissenschaft sich erstreckte.

Einer der fruchtbarsten Zweige dieses Schrifttums war die Religionsphilosophie. Im neunten Jahrhundert durch karäische Theologen begründet, in der ersten Hälfte des zehnten Jahrhunderts durch zwei aus Aegypten stammende Gelehrte, den Arzt Isaak Israëli in Kairuan und den Vorsteher der jüdischen Hochschule im babylonischen Sura, R. Saadia, weiter entwickelt, hat sie in Spanien ihre eigentliche Ausbildung erhalten. Der tiefsinnige Salomo ibn Gebirol pflanzte um die Mitte des elften Jahrhunderts die neuplatonische Philosophie auf jüdischen Boden. Bahja ben Joseph gab gegen Ende desselben Jahrhunderts der Ethik des Judentums eine systematische Form. Um 1140 empfahl der gemütvolle Dichter Juda Halevy anstatt aristotelisch-scholastischer Grübeleien eine Re-

ligion des Gefühles und der Tat. Um dieselbe Zeit verband Abraham ibn Esra nüchterne Bibelkritik mit kabbalistischen Torheiten, pantheistische Gedanken mit astrologischen Träumen; suchte Abraham ibn Daud nach einer Vermittelung zwischen Peripatos und Bibel; bekämpfte Joseph ibn Zaddik die Scholastik der Karäer und vereinigte den Rationalismus der Aristoteliker und die Mystik der Neuplatoniker mit den religiösen Lehren des Judentums. Alle seine Vorgänger überstrahlte Mose ben Maimon aus Cordova, der gegen Ende des zwölften Jahrhunderts seine großen Werke schrieb. Er hat nicht bloß ein umfassendes System des mosaisch-talmudischen Rechtes errichtet, sondern im festen Glauben an die Vernunftgemäßheit der jüdischen Religion mit einer im Mittelalter seltenen Kühnheit seine Gedanken über Gott und Welt, über Prophetie und Wunder, über die ethischen Ziele des Menschen und die letzten Dinge entwickelt. In unzähligen Schriften von Schülern, Anhängern und Gegnern lebte Maimonides' Philosophie fort. Sie ist wegen ihres Gegensatzes zu der orthodoxen Glaubenslehre und aller mystischen Verschwommenheit hart angefeindet, aber auch aufs eifrigste verteidigt und verherrlicht worden, und ihr Einfluss erstreckt sich weit über die Zeit Spinozas hinaus. In den von Maimonides gebahnten Wegen gehen die meisten jüdischen Religionsphilosophen, die nach ihm gekommen sind: ihrer braucht hier nicht gedacht zu werden. Nur wenige Selbstdenker ragen über die große Schar der unselbständigen Schüler hervor: Gersonides, der bedeutendste unter Maimonides' Nachfolgern, Chasdaï Kreskas, der im vierzehnten Jahrhundert zugleich Aristoteles und Maimonides bekämpfte, und endlich Leon Ebreo oder Medigo, der im Anfange des sechzehnten Jahrhunderts seine vom Geist der Renaissance durchwehten Dialoghi di amore schrieb. Wir werden diesen Namen wieder begegnen, wenn wir versuchen werden, die Quellen der Lehre Spinozas aufzufinden.

Die glückliche Zeit des Friedens, der Wohlfahrt und der wissenschaftlichen Blüte unterbrach der Fanatismus der Herrscher aus dem Hause der Almohaden; der Glaubenseifer christlicher Fürsten und der Rassenhaß des spanischen Volkes

machten ihr ein völliges Ende. Grausame Gesetze und blutige Verfolgungen brachen die geistige Kraft der jüdischen Gemeinden; Todesfurcht und Verzweiflung machten Propaganda für das Christentum, dessen Stifter eine Botschaft der Liebe der Menschheit hatte bringen wollen, dessen Anhänger aber weit von seinen Wegen abgeirrt waren. Zahlreiche Juden wurden gewaltsam in den Schoß der Kirche getrieben, und Tausende, die ihrer Religion nicht untreu werden wollten, wurden verbannt oder getötet. Das Werk der Zerstörung vollendete eine von Ferdinand dem Katholischen und seiner Gemahlin Isabella erlassene Verordnung, die den Juden nur die Wahl liess zwischen Verbannung aus der Heimat und Verleugnung ihres Glaubens. Abermals ging eine grosse Zahl von Juden zum Christentum über; mehr als dreihunderttausend aber zogen das Elend der Fremde erzwungenem Glaubenswechsel vor. Nur wenige von diesen fanden in benachbarten Ländern eine gastliche Zufluchtsstätte; der größte Teil der Verbannten ging auf der Wanderung durch Hunger und Krankheit, in Seestürmen oder durch das Schwert feindlicher Volksstämme zugrunde. So ward in Spanien und nach einiger Zeit auch in Portugal die Glaubenseinheit hergestellt; aber sie war um einen teuren Preis erkauft: um ein Meer von Blut und Tränen. Und sie war doch nur dem Scheine nach gerettet. Denn die meisten der zum Christentum gezwungenen spanischen und portugiesischen Juden bewahrten im Herzen die Anhänglichkeit an den Glauben ihrer Vorfahren. Oeffentlich der Kirche ergeben, übten sie im geheimen die Bräuche des Judentums und spotteten der unverstandenen christlichen Dogmen. Diese Scheinchristen — Marranen genannt — traf der ganze Zorn des furchtbaren Inquisitionsgerichtes, das, um die Glaubenseinheit Spaniens zu wahren, im Jahre 1581 erneut worden war. Der geringste Verdacht einer Hinneigung zum Judentum genügte, um die härtesten Strafen über sie zu verhängen. Die Kerker füllten sich mit Opfern einer für Frömmigkeit ausgegebenen Barbarei; die Folter erpreßte jedes erwünschte Geständnis; die Scheiterhaufen flammten von den verbrannten Leibern der verdächtigten und überführten Ketzer.

So ward denen, welche, um sich das Vaterland zu erhalten, ihren Glauben verleugnet hatten, die Religion zum Fluche, die Heimat zum Verderben. Kein Wunder, daß wer konnte dieser Hölle zu entrinnen suchte. Nach Nordafrika, Italien, der Türkei, Südfrankreich flohen Scharen von Marranen, seit der Mitte des sechzehnten Jahrhunderts auch nach den Niederlanden.

Hier hatte die Unmenschlichkeit der Inquisition, die wie in Spanien zugleich als Dienerin religiösen Wahnes und politischer Gewaltherrschaft auftrat, ihr selbst ein Ende gemacht. Nicht ohne Grausen lesen wir die Berichte alter und neuer Geschichtschreiber über die Greuel, die im Namen der Religion verübt worden sind. Zum äußersten gebracht, schüttelten Katholiken und Protestanten vereinigt das spanische Joch ab. Und aus der Erinnerung an die überstandene Not, aus der Gemeinsamkeit des Kampfes erwuchs allmählich das Bewußtsein von der Zusammengehörigkeit aller Bürger, von den Segnungen des religiösen Friedens, von der Notwendigkeit gegenseitiger Duldung. Das immer kraftvoller sich entwickelnde Gewerbs- und Verkehrsleben der jungen Republik gab später die mächtigsten Antriebe zur Bewahrung und weiteren Förderung der Glaubens- und Gewissensfreiheit. Ein über alle Länder der Erde sich erstreckender Handel führte Anhänger der verschiedensten Konfessionen und Religionen nach den Niederlanden. Ihnen weitgehende Duldung, freie Uebung des Glaubens zu gewähren und diese Duldung auch den eigenen Bürgern nicht vorzuenthalten, forderte das wohlverstandene Interesse des Staates ebenso gebieterisch, wie Menschlichkeit und Gerechtigkeit dafür sprachen. Zu dem Prinzip der Gewissensfreiheit bekennen sich im sechzehnten Jahrhundert hervorragende niederländische Staatsmänner. Im Jahre 1564 sprach Wilhelm von Oranien das schöne Wort: „Wie sehr ich auch am katholischen Glauben hänge, so kann ich es doch nicht für gut befinden, daß Fürsten über das Gewissen ihrer Untertanen herrschen wollen und ihnen die Freiheit des Glaubens und der Religion entziehen.“ In der utrechter Union, also im Jahre 1579, erklärten sich die nördlichen Provinzen zu dem

Grundsatz, der seitdem das Palladium der Gewissensfreiheit in den modernen Staaten geworden ist, „daß jeder Bürger in seiner Religion frei sein und daß keiner wegen seines religiösen Glaubens belästigt werden solle“. Und aus späterer Zeit überliefert die Geschichte eine bemerkenswerte Aeusserung Wilhelms IV.: „Unter die vornehmsten Ursachen der Blüte des Handels verdient die feste Politik der Republik gerechnet zu werden, der zufolge diese Lande zu einer friedlichen und sicheren Freistätte aller verfolgten und unterdrückten Fremdlinge geworden sind. Kein Bündnis, kein Vertrag, keine Rücksicht auf irgend einen Fürsten, keine Bitte irgend einer Regierung der Welt ist jemals imstande gewesen, den Staat von solcher Beschützung und Beschirmung derer, welche ihre Zuflucht zu diesem Lande genommen haben, abweichen zu lassen.“

Aber dieser oft ausgesprochene und anerkannte Grundsatz ward doch nur in sehr unvollkommener Weise durchgeführt. Er stieß auf ein feindliches Prinzip, das in der Tiefe der Volksseele lebte, und dem alle freien Anschauungen oft genug weichen mußten: das war die religiöse Ueberzeugung des niederländischen Volkes. Dieses war für den strengen Glauben des Calvinismus begeistert. Für ihn hatte es gelitten und gestritten; er hatte die Kraft der Nation gestählt, war ein Quell des Gedeihens für sie geworden. Darum ward er zwar nicht durch ein ausdrückliches Gesetz, aber doch tatsächlich zur Staatsreligion erhoben und der heidelberger Katechismus einem Grundgesetz des Staates gleich geachtet. Bald erlangte der Gedanke wieder Geltung, daß Verschiedenheit der Religion dem Volke verderblich sei; dass daher das Recht freier öffentlicher Religionsübung, das mit Feuer und Schwert erkämpft worden war, nur der orthodoxen reformierten Kirche und keiner anderen Konfession zugestanden werden könne.

So verquickte man politische mit religiösen Fragen und schloß wiederum die unnatürliche Verbindung von Kirche und Staat, die dem Mittelalter so verderblich geworden war. Von neuem wurden Richter und Büttel gegen Gedanken und Mei-

nungen in Bewegung gesetzt, und der schwere Arm des Staates mußte wieder religiöse Dogmen gegen ketzerische Angriffe schützen. Allgemein bekannt ist, daß man selbst die der reformierten Kirche angehörigen Arminianer, weil sie in einzelnen Punkten von den Glaubenslehren der orthodoxen Gomaristen abwichen, nach den Beschlüssen der dordrechter Synode mit der größten Härte behandelte, ihre öffentlichen Religionsübungen untersagte, ihre Prediger des Amtes entsetzte, in die Verbannung schickte oder in die Gefängnisse warf. Zahllos sind die grausamen Verordnungen, die man gegen einzelne der Ketzerei verdächtigte Personen erließ. So zahlreich waren die Akte der Unduldsamkeit, daß man sich bisweilen in die Zeit der spanischen Inquisition zurückversetzt glauben konnte. Nicht ohne Grund, wenn auch mit nicht geringer Uebertreibung, durfte ein holländischer Buchdrucker im Jahre 1613, als ein armer Handwerker wegen eines Verstoßes gegen die Kirchengesetze aus Rotterdam ausgewiesen worden war, das beißende Epigramm verbreiten:

> Nun sagt mir frank und frei zur Ehre von Oranien,
> Was trennt die Inquisition von Rotterdam und Spanien?

Fast immer sind es die Geistlichen der reformierten Kirche gewesen, deren Andrängen auf Bestrafung und Unterdrückung ketzerischer Bestrebungen die weltliche Obrigkeit widerwillig nachgegeben hat. Nicht selten aber lehnte diese die vom Glaubenseifer der Prädikanten erhobenen Forderungen ab, oder führte die von ihnen erzwungenen Beschlüsse nicht aus. Als am 17. März 1656 die holländische Synode an die Staatenregierung das Ansuchen stellte, allen römischen Priestern den Aufenthalt in Holland „zu untersagen und tätlich sie zu hindern“, beschlossen die Staaten, die Diener des göttlichen Wortes zu ermahnen, künftig dergleichen Gesuche nicht mehr zu stellen. In den siebziger Jahren des siebzehnten Jahrhunderts erwiderten die Staaten den Synoden der reformierten Kirche, als diese harte Maßregeln zur Bekehrung der Juden anzuwenden empfahlen: „Es wird den Edlen Großmögenden Herren sehr willkommen sein, wenn die Diener des göttlichen Wortes

durch ein erbauliches und vorbildliches Leben, Predigen, Schreiben, Verhandeln und andere echt christliche Mittel die Bekehrung der Juden und anderer Unchristen zur wahren Religion befördern; doch derart, daß keines der angewendeten Mittel gegen die Gewissensfreiheit verstoße, welche Ihre Ed. Groß-mögenden allen Landesbewohnern immer zugestanden haben und noch zustehen wollen."

Aus dem Gegensatze zwischen alten Vorurteilen und neuen Anschauungen, zwischen dem Glaubenseifer der Geistlichen und der freieren Gesinnung der Behörden erklärt sich die wechselnde Behandlung der religiösen Minderheiten und die Buntscheckigkeit der staatlichen Verordnungen über Sekten und Glaubensmeinungen. Zuzeiten ward dem Grundsatze der utrechter Union gemäß Katholiken, Lutheranern und anderen Konfessionen unbeschränkte Religionsübung gestattet. Häufiger aber waren Verfügungen, durch welche allen Religionsparteien mit Ausnahme der reformierten die öffentliche Ausübung ihres Glaubens streng verboten ward. In feierlichen Staatsverträgen ward erklärt, daß die Rechte der Bürger vom religiösen Bekenntnis unabhängig sein sollten. In schroffem Gegensatze hierzu aber standen vielfache Verfügungen, denen zufolge nur die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Glaubenspartei das Anrecht auf Staatsämter gebe. Bisweilen schlossen sich die verschiedenen Sekten zu gemeinsamem Handeln einträchtig zusammen; des öfteren aber verfolgte die herrschende Kirche die Anhänger der übrigen Konfessionen und jagte sie aus Stadt und Land.

So bietet das politische und religiöse Leben der niederländischen Republik im siebzehnten Jahrhundert dem unbefangenen Betrachter kein fleckenloses Bild dar. Milde und Strenge, Duldung und Unduldsamkeit wechseln in der Behandlung der religiösen Minderheiten miteinander ab. Wohl waren die größten Staatsmänner, die namhaftesten Gelehrten und auch einige frei denkende Theologen von der Berechtigung, ja Notwendigkeit der Freiheit des Glaubens und Denkens überzeugt. Ueber der großen Masse des Volkes aber lagen noch schwer und finster die alten verderblichen Anschauungen. Da grollte

noch der furchtbare Haß gegen Ketzer und Ungläubige nach. Da verstand man unter Religion nur das eigene Glaubensbekenntnis und hielt Schonung des Andersgläubigen für sträfliche Verleugnung der Wahrheit. — Und doch trotz aller Wandlungen und Irrungen, welcher Abstand zwischen den Niederlanden und den meisten anderen Ländern Europas! Auch dort galt nur der Calvinismus als die herrschende Konfession. Den übrigen Sekten und Religionsparteien aber ward, solange sie sich ruhig verhielten, nur selten die Duldung verweigert, die sie begehrten. Sie litten bisweilen unter dem Verfolgungseifer des Pöbels; sie wurden von den Predigern der reformierten Kirche hart angefeindet; ihre Beschützer wurden von den Anhängern einer starren Orthodoxie des öfteren als Ketzer und Atheisten verschrien; aber abgesehen von einigen Ausnahmen wurden sie doch nicht an Leib und Seele geschädigt. Man pries die Segnungen der Glaubenseinheit; aber man suchte sie nicht, wie in Spanien und Frankreich, wie in Oesterreich und Italien durch grausame Gesetze und blutige Verfolgungen zu erzwingen. Das Gewissen galt als unantastbares Heiligtum, in das einzudringen die Obrigkeit sich grundsätzlich enthielt. Nicht religiöse Gesinnungen, sondern Handlungen wurden vor Gericht gestellt, und in der Stille des Privathauses durfte auch die rechtlose Glaubenspartei ihren Gottesdienst ungestört ausüben. Auch das Recht freier Gedankenäußerung, obgleich oft bestritten und verletzt, brach sich doch immer weitere Bahn. Wohl erregten ketzerische Bücher häufig genug bei Regierenden und Regierten Anstoss; viele Schriften wurden verboten, konfisziert, verbrannt. Die große Zahl der über ihre Selbständigkeit eifersüchtig wachenden Staaten und Städte aber machte die Unterdrückung verpönter Schriften fast unmöglich. Wer in der einen Stadt sich mißliebig gemacht hatte, wanderte in eine andere und fand hier eine Zufluchtsstätte. Bücher, die in diesem Staate verboten wurden, konnten in einem anderen gedruckt und verbreitet werden. Die Zahl der freigeistigen und ketzerischen Schriften, die im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert in den Niederlanden, zumal in Amsterdam, erschienen, war denn auch sehr

groß. Manche von ihren Verfassern wurden zur Rechenschaft gezogen; viele entzogen sich der Verantwortung dadurch, daß sie ihren Namen und den des Verlegers verschwiegen oder auch wohl einen falschen Druckort angaben. Die meisten aber blieben trotz aller verfänglichen Aeußerungen unbehelligt.

In hartem, achtzigjährigem Kampfe um Selbständigkeit des Landes, um religiöse und politische Freiheit stählte sich die Kraft des niederländischen Volkes. Eine Zeit der Blüte brach an, in der der kleine niederdeutsche Volksstamm reiche und ausgedehnte Besitzungen in überseeischen Ländern gewann, seinen Handel über die halbe Erde ausbreitete und sich zu einer hohen Stellung in der Reihe der europäischen Grossmächte emporschwang. Könige und Völker bemühten sich um seine Freundschaft; seine Flotte beherrschte die Meere, und der Ruhm seiner Feldherrn und Admirale erfüllte Europa. Die Schätze des Orientes, die Reichtümer des levantischen Handels flossen in den betriebsamen Städten Hollands zusammen. Sparsamkeit und Nüchternheit bewachten den Besitz, den Klugheit, Fleiß und Tapferkeit gewonnen hatten.

Zugleich mit den äußeren mehrten sich auch die geistigen Güter des kleinen, aber kraftvollen und regsamen Volkes. Seine Dichtung erhob sich seit dem Ende des sechzehnten Jahrhunderts zu nie vorher erreichter Höhe. Sie schlug neue Töne voll Kraft und Innigkeit an und ward das Vorbild für die Poesie des grossen Deutschlands: Opitz und Gryphius sind Nachahmer Vondels und Daniel Heinsius'. Zu noch größerer Blüte entfalteten sich Musik, Architektur und vor allen anderen Künsten die Malerei. Früher durchaus im Dienste der Religion stehend und darum auf den engen Kreis der Heiligenmalerei beschränkt, machte sie jetzt, nachdem die Kirchen durch den Calvinismus ihres Bilderschmuckes beraubt waren, das All der Natur und des Menschenlebens, das Größte und das Kleinste, das Erhabenste und das Niedrigste zum Gegenstand der Darstellung. Die holländischen Maler dieser Zeit zeichnen in schlichter Naturtreue Menschen und Städte, Tier- und Blumenstücke, die friedlichen Landschaften der holländischen Niederung und die stürmischen Wellen des nor-

dischen Meeres, die markigen Gestalten der Edlen des Landes und die eckigen Formen ehrsamer Handwerker, die ehrwürdigen Züge der Patriarchen Israels und tolle Szenen aus dem Leben roher Bauern und Matrosen. Unübersehbar ist die Zahl der großen Künstler dieser Zeit. Gar viele Namen wären aufzuzählen, wenn man sie alle nennen wollte. Nur an Frans Hals, Jakob Jordaens, Jan van Goyen, Aelbert Cuyp, Salomon und Jakob Ruysdael, Adriaan van Ostade, Philipp Wouwerman, Paulus Potter, Jan Steen, Gabriel Metsu, Frans Mieris und an den größten von ihnen, Rembrand van Rhijn, sei erinnert. An Erhabenheit und idealem Schwunge der Erfindung mögen diese Künstler hinter den italienischen Meistern des fünfzehnten und sechzehnten Jahrhunderts zurückstehen; an Reinheit der Naturanschauung, an lebendiger Auffassung der Charaktere, an Beherrschung von Licht und Farbe stehen sie den größten Malern aller Zeiten gleich.

Auch an hervorragenden Gelehrten fehlte es dem mächtig emporstrebenden Volke nicht. Auf dem Gebiete der Philosophie regte sich nach langer Erstarrung noch vor der Mitte des Jahrhunderts frisches Leben. Im zweiten Jahrzehnt des siebzehnten Jahrhunderts erneute van Goorle die Atomistik und bekämpfte mit triftigen Gründen die peripatetische Elementenlehre. Ein völliger Umschwung der philosophischen Anschauungen bereitete sich in den dreißiger Jahren vor, als die kartesianische Lehre in den niederländischen Staaten Wurzel faßte und hervorragende Lehrer ihre begeisterten Anhänger wurden. Im Kampfe aber gegen die herrschende Schulphilosophie vermochte sie sich nicht zu behaupten. Exkommunikationen, Amtsentsetzungen, Verbot und Konfiskation kartesianischer Schriften erstickten für längere Zeit die Keime selbständiger philosophischer Forschung. — Um so bedeutender aber ist, was in dieser Zeit auf dem Gebiete der Philologie geschaffen ward. Im Anfange des sechzehnten Jahrhunderts hatte Erasmus mit seiner weitumfassenden Gelehrsamkeit in den Niederlanden einsam dagestanden; gegen Ende desselben ward Holland der Mittelpunkt der philologischen Studien Europas. Nicht mehr von Italien, das längst die Vorherrschaft in den

klassischen Studien verloren hatte, und nicht von Frankreich, das an die Stelle Italiens getreten war, sondern von dem neuen Athen, wie man Holland nannte, von Hugo de Groot, Gerard Voß und seinen Söhnen, Salmasius, Daniel Heinsius, Graevius, Gronovius und zahlreichen anderen Gelehrten empfingen jetzt die Philologen Deutschlands und Englands fruchtbare Anregungen. — Nicht geringer sind die Leistungen der Niederländer auf dem Gebiete der exakten und der beschreibenden Naturwissenschaften. Männer wie Stevin, Snellius, Paludanus, Huygens, Swammerdam, Leeuwenhoek und gegen Ende des siebzehnten Jahrhunderts Boerhave wetteiferten an Gründlichkeit und Selbständigkeit wissenschaftlicher Tätigkeit mit den ersten Naturforschern Europas; einige der folgenreichsten Gedanken, der glänzendsten Entdeckungen neuerer Zeit knüpfen sich an ihre Namen.

Ueberschaut man nun das Ganze dieser mit wunderbarer Kraft und Schnelligkeit sich vollziehenden Bewegung, betrachtet man das rastlose Vorwärtsdrängen, die fruchtbare Regsamkeit und Tätigkeit des niederländischen Volkes auf den verschiedensten Gebieten menschlichen Schaffens, in der Politik, dem Verkehrswesen, der Kunst und Wissenschaft, dann lernt man den Wert, den die Freiheit für ein lang unterdrücktes Volk hat, in seiner ganzen Größe schätzen; dann begreift man, warum die Niederländer vom siebzehnten Jahrhundert als dem goldenen Zeitalter sprechen, und wie wichtig es für die Bildung Spinozas war, daß seine Entwickelung in diese Zeit fällt.

Es ist natürlich, daß Holland mit seiner freien Regierungsform, seinen weitreichenden Verbindungen, seinem blühenden Handel und regen Gewerbfleiß die Augen der Marranen auf sich zog. Hier durften sie hoffen, den Frieden zu finden, den ihnen die Heimat nicht gönnte. Hier war ihnen Gelegenheit zur Entfaltung der Kräfte geboten, die in ihrem Vaterlande verkümmert waren. In den neunziger Jahren des sechzehnten Jahrhunderts suchten Marranen in Amsterdam eine den Augen der Landesobrigkeit anfangs sorgsam verborgene Zufluchtsstätte. Als sie entdeckt wurden und Duldung fanden, kam eine immer wachsende Zahl von ihnen aus Spanien, Portugal und Süd-

frankreich herüber. In Holland verließen sie die ihnen aufgezwungene Religion, traten zum Judentum zurück und bildeten um die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts blühende Gemeinden, von denen die bedeutendste in Amsterdam bestand und, durch Einwanderungen aus Deutschland und anderen Ländern vergrößert, noch jetzt besteht. Das Gemeinwesen, das die jüdischen Emigranten sich hier gründeten, war nach wenigen Jahrzehnten zu so hoher Blüte gelangt, daß man Amsterdam wohl das neue Jerusalem nannte. — Wie groß nun auch der Abstand zwischen dem traurigen Lose war, das die Juden und Marranen in Spanien und Portugal betroffen hatte, und der menschenwürdigen Behandlung, die ihnen in den Niederlanden zuteil wurde, so ward ihnen doch auch hier nur ein bescheidenes Maß von Rechten eingeräumt. Sie wurden nur geduldet, nicht den christlichen Bewohnern Hollands gleichgestellt. Noch im Jahre 1612 ward ihnen die öffentliche Ausübung ihres Gottesdienstes verboten. Erst am 13. Dezember 1619 ward auf Grund eines Berichtes, den kein Geringerer als Hugo de Groot im Verein mit dem Bürgermeister Pauw erstattet hatte, dies Verbot aufgehoben. Und nicht früher als im Jahre 1657 wurden die jüdischen Bewohner der Niederlande von den Generalstaaten als Staatsbürger anerkannt. Doch blieben eheliche Verbindungen zwischen ihnen und den Christen untersagt, und sie wurden zu keinem öffentlichen Amte zugelassen. Erst das neunzehnte Jahrhundert brachte den niederländischen Juden volle Gleichberechtigung. Doch trotz aller Zurücksetzungen und Beschränkungen ihrer Bürger- und Menschenrechte erschien Holland den der spanischen Hölle Entronnenen als ein Paradies. Mehr als ein Marrane hat in rührenden Worten das Glück der Erlösung von dem furchtbaren Druck, der auf ihnen gelastet hatte, gepriesen und der Dankbarkeit für das neugewonnene Heimatland warmen Ausdruck gegeben.

Fragt man aber, welchen Gewinn die Aufnahme der Heimatlosen ihrem neuen Vaterland gebracht hat, so wird man zunächst auf die Vorteile hingewiesen, die durch ihren Fleiß, ihre Gewandtheit und die großen Reichtümer einiger von ihnen dem Handel und Gewerbe der Niederlande erwuchsen. Viele

der Eingewanderten widmeten sich auch wissenschaftlichen Bestrebungen mit großem Eifer. Sehr zahlreich sind die in spanischer oder portugiesischer Sprache abgefaßten Schriften der in Holland wohnenden Juden. Auch fehlte es ihnen nicht an gelehrten Männern, die lateinischer Rede und Dichtung kundig waren. Unter den Grabinschriften, die de Castro auf dem alten Friedhofe der amsterdammer Gemeinde gefunden und veröffentlicht hat, sind viele lateinische. Söhne der Marranen studierten auf holländischen Hochschulen oder erwarben sich auf eigene Faust Kenntnis der verschiedensten Wissenschaften. So weist das Album der leidener Universität in dem einen Jahre 1653 die Namen dreier jungen Männer auf, die, angesehenen jüdischen Familien angehörig, als Studierende der Medizin sich hatten eintragen lassen. Thomas de Pinedo war ein trefflicher Kenner des klassischen Altertums und gab des Stephanus von Byzanz bekannte Schrift De urbibus im Jahre 1678 zu Amsterdam mit gelehrten Anmerkungen heraus. Sein Zeitgenosse David de Lara war zugleich des Lateinischen und des Hebräischen kundig; er schrieb unter anderem eine Einleitung zu einem talmudischen Lexikon in lateinischer Sprache. Andere Mitglieder der amsterdammer Gemeinde hatten sich zur Zeit, da sie noch Christen waren, Kenntnis der abendländischen Theologie, Philosophie und Medizin erworben und widmeten sich diesen Wissenschaften nun auch in ihrem neuen Heimatlande. — Unter den Aerzten Amsterdams ragte Isaak de Orobio hervor, der sich schon in Spanien zugleich der Medizin und der Metaphysik gewidmet hatte und in Holland, zum Judentum zurückgekehrt, das Studium beider Wissenschaften fortsetzte. — Die neuplatonische Philosophie der Renaissance hat an Abraham Herrera einen schwärmerischen Freund und Anhänger gefunden. Er kennt nicht bloß die alten und mittelalterlichen Philosophen Plato, Aristoteles, Plotin, Porphyr, Ammonius, Origenes, Proclus, Michael Psellus, Avicenna, Averroes, Thomas von Aquino, sondern auch zahlreiche Philosophen aus der Zeit der Renaissance: Marsilius Ficinus, Pico von Mirandola, Piccolomini, Patrizzi und andere.

Wie achtungswert nun auch diese Männer und manche ihrer Leistungen sein mögen, so läßt sich doch nicht verkennen, daß ihre Arbeiten nur ein Schatten der älteren spanisch-jüdischen Litteratur sind. Die geistige Kraft der Marranen war durch die Jahrhunderte der Erniedrigung und Verfolgung gebrochen; nur wenige erheben sich über die platte Mittelmäßigkeit. Völlig teilnahmlos stehen sie der Litteratur und Kunst ihres neuen Heimatlandes gegenüber, die doch im siebzehnten Jahrhundert den mächtigsten Aufschwung genommen hatten. Die jüdischen Emigranten fühlten sich noch überall als Spanier und Portugiesen, wie die aus Deutschland Eingewanderten ihr Deutschtum eifrig hüteten. Erst in viel späterer Zeit sind aus der Mitte der jüdisch-holländischen Gemeinden Männer wie Isaac da Costa und Jozef Israels hervorgegangen, Meister echt holländischer Dichtung und Kunst, und Zeugen für die Anhänglichkeit der Juden an ihr neues Vaterland, wie für die unverwüstliche Lebenskraft des jüdischen Stammes.

Zweites Kapitel.

Spinozas Jugendjahre.

Der Mensch kann nur Mensch werden durch Erziehung.
Kant.

Im Süden Amsterdams, wo die Amstel in das Stadtgebiet eintritt, wohnte die jüdische Bevölkerung in einer Art freigewählten Ghettos, der Jodenbuurt, beisammen. Es ist kein erfreulicher Anblick, den dieser Teil der großen Handelsstadt noch heute darbietet. Er erinnert mehr an eine übel gebaute und schlecht gehaltene orientalische Stadt, als an eine der schönen und sauberen holländischen Ortschaften. Denn statt

der reinlichen Straßen und Plätze, der stattlichen Häuser, der kräftigen blondhaarigen Männer und Frauen findet man hier Schmutz und Unordnung in Gassen und Höfen, bitteres Elend, oder orientalischen Prunk in den Häusern, emsige, aber bleiche, schwächliche, schwarzäugige Gestalten auf den engen Straßen, in den ärmlichen Läden und elenden Werkstätten. So sieht es heutzutage in diesem Stadtviertel aus; einen ähnlichen Anblick muß es nach der Aussage glaubwürdiger Männer im siebzehnten Jahrhundert gewährt haben. Nur war damals die jüdische Bevölkerung nicht so zahlreich wie heutzutage, und die Reichen und Vornehmen hatten sich noch nicht, wie heute größtenteils, von ihren ärmeren Glaubensgenossen getrennt, um bessere Stadtteile zu bewohnen. Inmitten dieser halb orientalischen Welt ist Spinoza oder, wie nach den Urkunden sein Familienname eigentlich lautet, d'Espinoza, am 24. November des Jahres 1632 geboren; hier hat er die ersten 24 Jahre seines Lebens zugebracht. Seine Eltern nannten ihn Baruch, „den Gesegneten"; er selbst hat den Namen in späteren Jahren nicht, wie oft angegeben wird, in Benedictus verändert, sondern nur nach der Sitte der Zeit ins Lateinische übersetzt.

Spinoza stammt aus einer weitverzweigten, ursprünglich in Spanien ansässigen Familie, die nach einem der vielen Städtchen des Namens Espinoza benannt wurde, wie zahlreiche jüdische Familien, die d'Aguilars, de Barrios, de Castros, da Costas von anderen Ortschaften ihre Beinamen haben. Nicht wenige Träger des Namens nennt die Geschichte Spaniens mit Auszeichnung: hohe Geistliche, Staatsbeamte, Gelehrte und Künstler. Der Grossinquisitor, Kardinal Don Diego d'Espinoza spielte im Prozeß des Prinzen Don Carlos eine Rolle. Ein Pedro de Spinosa schrieb im sechzehnten Jahrhundert über die Physik des Aristoteles; ein Michael da Espinoza war Qualifikator des heiligen Amtes und Professor der aristotelischen Philosophie; Jacinto Jeronimo Espinosa hat sich als Maler hervorgetan. Noch jetzt blüht jenseits der Pyrenäen und in Amerika die altadlige christliche Familie der d'Espinozas. — Nachkommen des jüdischen Zweiges der Familie haben im achtzehnten Jahrhundert in Spanien gelebt und die ihnen mit

Recht oder Unrecht zur Last gelegte Anhänglichkeit an die Religion ihrer Vorfahren mit schrecklichen Strafen gebüßt. So wurden in den Jahren 1721—23 acht aus Granada oder dessen Umgebung stammende Mitglieder der Familie als judaisierende Ketzer zu ewigem Kerker, viele von ihnen außerdem zu zweihundert Stockhieben verurteilt. Sonst weiß die Geschichte wenig von den dem Judentum treugebliebenen d'Espinozas zu berichten. Doch hat ein Benjamin Espinoza, der um die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts in Italien lebte, einen geschätzten Kommentar zu Abraham ibn Esras Bibelerklärung und noch manches andere geschrieben.

Von dem adligen Geschlechte der d'Espinozas leitet da Costa, einer Angabe des spanischen Gelehrten Antonio Ribeiro dos Santos folgend, die Familie unseres Philosophen ab. Doch ist ein Nachweis hierfür nie beigebracht worden. Wahrscheinlich haben die ursprünglich jüdischen und die christlichen d'Espinozas nur den Namen miteinander gemein. Aber es lohnt sich nicht, das Für und Wider in Bezug auf eine Ansicht zu erwägen, die, wenn sie begründet ist, dem Ruhme Spinozas nichts hinzufügt, und deren Falschheit seinen Wert in nichts verringert. Denn, wie immer es sich auch mit seiner Abstammung verhalten möge, sein Adel ist besser beglaubigt, als durch einen anfechtbaren Stammbaum und vergilbte Pergamente. Ihm hat die Natur selbst den Adelsbrief geschrieben, als sie ihn mit den schönsten Gaben des Geistes und Herzens freigebig ausstattete.

In Spanien durch die furchtbaren Glaubensverfolgungen zur Annahme des Christentums gezwungen und als Abkömmlinge von Juden, als Marranen, mißachtet und von Gefahren aller Art bedroht, flohen die Vorfahren Spinozas nach Portugal. Vom Vater Baruchs wird berichtet, daß er sich in Figueira bei Coïmbra aufgehalten hat, und seine dritte Frau Esther stammte aus Lissabon. Ein anderer Teil der Familie suchte in Frankreich Zuflucht. So wissen wir, dass Isaak d'Espinoza, Abraham d'Espinoza und seine Schwester Sara in Nantes, Rahel Spinoza in Bordeaux eine Zeitlang gewohnt haben. Auch in Portugal und Frankreich war die Lage der Marranen keine beneidenswerte. Als daher in den Nieder-

landen Erlösung vom Glaubenszwange, Duldung und Freiheit der Religionsübung winkten, gingen die d'Espinozas dahin, wo schon zahlreiche Leidensgefährten Zuflucht gefunden hatten. Die getrennten Zweige des Geschlechtes vereinigten sich wieder, und der Amsterdam benachbarte jüdische Friedhof von Ouwerkerk umschließt jetzt die Gebeine der aus Spanien, Portugal und Frankreich in die freien Niederlande Eingewanderten.

Sehr willkommen wären uns zuverlässige Mitteilungen über Geistes- und Gemütsart der Eltern, denen das Glück zuteil geworden ist, einem Sohn, wie Baruch Spinoza war, das Leben gegeben zu haben. Aber nicht das mindeste wird uns über Wesen und Charakter der Mutter, nur weniges wird über den Vater berichtet. Dieser war Kaufmann von Beruf und besaß ein mäßiges, nicht eben großes Vermögen, wie seine in den Steuerlisten verzeichneten Beiträge zu den Gemeindeausgaben beweisen. Er wohnte noch im Jahre 1641 auf der Vlooienburg, einer ärmlichen Straße im amsterdammer Judenviertel. Später finden wir seine Wohnung in einer besseren Straße, dem Burgwall oder der Houtgragt, in unmittelbarer Nähe der alten portugiesischen Synagoge. Das Vaterhaus Spinozas ist noch erhalten und an der Aufschrift des im Jahre 1743 erneuten Giebels „'t Oprechte Tapijthuis“ kenntlich. Es trägt die Nummer 41 und liegt auf dem Waterlooplein, wie jetzt die Houtgragt genannt wird.

Die Familie Baruchs stand bei den Marranen Amsterdams in hohem Ansehen. Dem Großvater unseres Baruch, Abraham Michael d'Espinoza, ward im Jahre 1622/23 das Ehrenamt eines Administrators des Friedhofes übertragen, und im Jahre 1628/29 erscheint er als erster unter den Deputierten der jüdischen Gemeinde neben Mitgliedern der vornehmen Familien Abrabanel, Jesurun, Sarfati. Häufiger noch ward der Vater des Philosophen, Michael, mit den Ehrenämtern betraut, welche die jüdische Gemeinde in Amsterdam zu vergeben hatte. In vier verschiedenen Jahren ward er zum Vorsteher einer der drei Teilgemeinden oder der seit 1639 bestehenden Gesamtgemeinde gewählt, und im Jahre 1651 ist er Vorsteher des Leihhauses (monte de piedad), in dem Notleidenden zins-

freie Darlehen gewährt wurden. Da er nicht durch Reichtum oder Gelehrsamkeit hervorragte, muß er, wie schon sein Vater, durch Rechtschaffenheit, Frömmigkeit und Klugheit die Augen seiner Religionsgenossen auf sich gezogen haben. Sonst wären ihm diese Aemter gar nicht oder doch nicht so oft übertragen worden.

Was man von Mitgliedern und Vorstehern der jüdischen Gemeinde in jener Zeit vor allem forderte, das war ein den Religionsgesetzen durchaus entsprechender Lebenswandel. Ihrem Glauben hatten die Marranen Heimat, Besitz und oft all ihr Lebensglück geopfert. Wie hätten sie ihm nicht in allen seinen Anforderungen Gehorsam leisten sollen. Ihr Herz war erfüllt von Dank gegen Gott für die Rettung aus Feindeshand, aus den Schlingen der überall wachsamen Späher, aus den Ketten und Kerkern der Inquisition. Darum erschien ihnen jede Abweichung von dem Gesetze, dessen göttlichen Ursprung sie gläubig anerkannten, als strafwürdiger Frevel. So braucht man nicht erst nach Zeugnissen dafür zu suchen, daß Michael, der Vorsteher der Sefardim, die zahllosen Bräuche und Gesetze des Judentums pünktlich beobachtet und seine Kinder zu gleich treuer Beobachtung angehalten haben wird. Aber bei aller Gottesfurcht war er ein Feind der Frömmelei, und seinen Haß gegen Heuchelei und Scheinheiligkeit hat er auch dem Sohne einzuflößen gesucht. Mit bestem Erfolge. Kaum zehn Jahre alt soll Spinoza eine alte Heuchlerin, die unter vielen frömmelnden Worten und Ermahnungen seinen Vater um zwei Dukaten betrügen wollte, entlarvt haben. Und als furchtbarsten Feind aller unwahren Frömmigkeit hat ihn das Mannesalter erwiesen.

Michael d'Espinoza hat viel häusliches Leid erfahren. Er hat drei Frauen durch den Tod verloren, und von sechs Kindern, die uns genannt werden, mußte er vier vorzeitig sterben sehen. Seine erste Frau Rahel starb im Jahre 1627. Ein Jahr später heiratete er Hanna Debora, die Mutter Baruchs, und auch sie ward ihm nach wenigen Jahren, im November 1638, durch den Tod entrissen. Baruch zählte zu dieser Zeit kaum sechs Jahre. So hat nur in der ersten Zeit der Kindheit das Auge einer Mutter über ihm gewacht, und

gerade in den Jahren der lebhaftesten Entwicklung fehlte ihm ihre Liebe und Fürsorge. Welche Spuren diese Unglücksfälle, der Tod der Geschwister und der Mutter, in dem leicht erregbaren Gemüte des Knaben hinterlassen haben, wissen wir nicht. Der Vater Michael hat, wie es scheint, alle Schläge des Schicksals tapfer ertragen. Sie haben ihn nicht abgehalten, als Vorsteher der Gemeinde und Verwalter des Leihhauses seine Pflicht zu tun. Auch hat er drei Jahre nach dem Tode seiner zweiten Frau durch ein Ehebündnis mit einer Verwandten, Esther de Spinoza aus Lissabon, den verwaisten Kindern eine Mutter wiedergegeben. Inwieweit diese aber die rechte Mutter ihnen ersetzt hat, wird nicht berichtet. Im Oktober 1652 starb auch sie, und im März 1654 folgte ihr Michael ins Grab. Von allen seinen Kindern überlebten ihn nur Baruch und eine Tochter aus erster Ehe, Rebekka.

Der Stolz der amsterdammer jüdischen Gemeinde war ihre im Jahre 1639 begründete Lehranstalt. Sie war in sieben Klassen geteilt, und die besten Lehrer und gelehrtesten Rabbiner erteilten an ihr den Unterricht, der die Jugend von den ersten Elementen der hebräischen Sprache bis hinauf zu den subtilen Diskussionen des Talmuds und seiner Erklärer emporführte. In den untersten zwei Klassen wurden die Anfangsgründe des Hebräischen und Teile des Pentateuchs gelehrt. In der dritten wurde der ganze Pentateuch, in der vierten wurden die historischen Bücher und die Propheten erläutert und ins Spanische übersetzt. In der fünften wurde die Jugend mit den Kommentaren Raschis, des berühmten Bibelerklärers aus dem elften Jahrhundert, bekannt gemacht. In der sechsten lehrte Isaak Aboab hebräische Grammatik und Talmud und gab Anleitung zu hebräischen Stilübungen in Prosa und Poesie. An seine Stelle trat der vielseitig gebildete Manasse ben Israel, als jener im Jahre 1642 Holland verließ, um nach Brasilien überzusiedeln. In der höchsten Klasse setzte der Chacham Morteira den Unterricht im Talmud und seinen Erklärern fort. Vor vollendetem dreizehnten Lebensjahr durfte das Studium des Talmuds nicht begonnen werden: Kenntnis und Verständnis der Bibel galten als Bedingung für die Einführung in diesen

schwierigsten Teil des jüdischen Schrifttums. Auf die hebräische Litteratur aber beschränkte sich der Unterricht, wie in den höheren Schulen Europas in jener Zeit die lateinische Sprache und Litteratur fast ausschließlich gelehrt wurden. Daher schweigt der Lehrplan ganz von profanen Gegenständen des Unterrichts. Weder Geschichte noch Geographie, weder Lateinisch noch Holländisch, noch eine andere Sprache wird erwähnt. Das mußte wer wollte und konnte auf privatem Wege sich aneignen. In der obersten Klasse ward fast nur Hebräisch gesprochen. Sonst war die Unterrichtssprache nicht das Holländische, sondern das Spanische, wie denn bis ins neunzehnte Jahrhundert viele aus Spanien stammende jüdische Gemeinden der Sprache ihres einstigen Vaterlandes in Wort und Schrift, in offiziellen Aktenstücken und privaten Mitteilungen mit Vorliebe sich bedienten. So groß war ihre Anhänglichkeit an ihr einstiges Vaterland, das sie wie Aussätzige ausgestoßen hatte, und das sie doch, eingedenk früherer glücklicher Zeiten, nicht vergessen konnten.

An der Spitze der Schule standen die oben genannten drei Männer, die man zugleich die geistigen Führer der amsterdammer Gemeinde nennen darf. Der unbedeutendste von ihnen war Isaak Aboab de Fonseca. Er war ein beliebter Kanzelredner und fruchtbarer Schriftsteller. Er hat Predigten und philosophische Abhandlungen geschrieben und auch ein spanisches Epos über Moses verfaßt. Aber er hatte einen engen Gesichtskreis, war ungemein abergläubisch und von kabbalistischen Phantasien betört; sein Einfluß kann kein segensreicher gewesen sein. Als Lehrer Spinozas ist er nicht anzusehen, da er, wie erwähnt, im Jahre 1642, als Spinoza zehn Jahre alt, also für seinen Unterricht noch nicht reif war, nach Brasilien zog, wo er als Rabbiner der jüdischen Gemeinde zu Pernambuco bis 1652 gelebt hat.

Sein Nachfolger als Lehrer an der Gemeindeschule war der gefeierte Manasse ben Israel, ein trefflicher Charakter, nicht frei von Eitelkeit und Herrschsucht, aber wohlwollend, selbstlos und von bestechender Liebenswürdigkeit. Er hat viel dazu beigetragen, die gegen sein Volk bestehenden Vorurteile

zu beseitigen, insbesondere in England, wohin er, von Oliver Cromwell im Jahre 1655 berufen, ging, um seinen Glaubensgenossen das seit dreihundert Jahren ihnen verschlossene Land wieder zu eröffnen. Er war auf den verschiedensten Gebieten des Wissens zu Hause; aber es fehlte ihm alle Selbständigkeit. Ein Vielwisser und kein Denker, hat er durch seinen Hang zu religiöser Schwärmerei, zur Mystik der Kabbala und zu den Träumen der Astrologen und Chiliasten das Seinige getan, um die Köpfe seiner Zeitgenossen zu verwirren. Abstoßend muß auf jeden Leser seiner zahlreichen Schriften seine Zitierwut wirken, die ihn eine Unzahl alter und neuer Schriften anführen läßt, ohne daß er dadurch irgend eine Frage der Lösung näher brächte. Trotz aller seiner Fehler ward er auch von christlichen Gelehrten seiner Zeit hochgeschätzt, weil seine Belesenheit in der biblischen und rabbinischen Litteratur Bewunderung erregte.

Weniger bekannt in christlichen Kreisen, aber hochangesehen in der amsterdammer Gemeinde war der erste Lehrer an der jüdisch-portugiesischen Schule und Vorsitzende des Rabbinatskollegiums, R. Saul Morteira. Er war ein ganz mittelalterlicher Mensch, der viel gelesen und viel geschrieben, auf keinem Gebiete aber Hervorragendes geleistet hat. Der Mystik weniger ergeben als Manasse ben Israel, aber ihr doch auch nicht feindlich gesinnt, hat er das Talmudstudium überaus hoch gestellt. In zahlreichen Werken, welche die Bibliothek der portugiesischen Gemeinde Amsterdams aufbewahrt, sucht er das Judentum gegen allerlei Angriffe seiner Gegner zu verteidigen, und er zeigt hierbei eine nicht häufige Kenntnis christlicher Theologie. Von allen seinen Schriften ist aber nur eine Predigtsammlung der Veröffentlichung für wert gehalten worden.

Das waren die Männer, denen der Unterricht der Jugend von den Vorstehern der amsterdammer jüdisch-spanischen Gemeinde anvertraut war. Unter ihrer Obhut hat Spinoza während vieler Jahre die Morgenstunden von 8—11 Uhr und die Nachmittagsstunden von 2—5 Uhr, im Winter bis zum Eintritt der Dunkelheit, zugebracht. Hier lernte er die hebräische Sprache, die biblische und talmudische Litteratur seines Volkes gründlich kennen. Hier sprachen die Propheten des alten

Bundes, die Sänger der Psalmen, die Dichter Hiobs und Ruths zu ihm. Und hier ward sein lebhafter Geist in den feinen, oft kleinlichen und spitzfindigen Diskussionen und Deduktionen des Talmuds geschärft und gestählt. — In dem weitschichtigen biblischen und rabbinischen Schrifttume haben wir die Grundlage seiner Bildung zu erkennen. Wie tief es seine Wurzeln in Herz und Kopf Spinozas eingesenkt hat, beweisen seine Schriften. Es giebt in Spinozas Zeit christliche Gelehrten genug, die eine vortreffliche Kenntnis der orientalischen und insbesondere der hebräischen Litteratur besitzen. War doch die Bibel nach wie vor nicht bloß die Grundlage der Theologie, sondern eine der wichtigsten Quellen des europäischen Geisteslebens, die zu verstehen und zu erklären eine große Anzahl sprachkundiger Gelehrten eifrig bemüht waren. Aber diese Männer hatten sich die Kenntnis der hebräischen Sprache und Litteratur erst mühsam erwerben müssen, in der Spinoza aufgewachsen war. Er atmete die Luft des Orientes in Schule und Haus. In hebräischer Sprache waren die Gebete abgefaßt, mit denen der Knabe sich an die Gottheit wendete. Und in der obersten Klasse der Gemeindeschule ward, wie oben erwähnt, fast nur hebräisch gesprochen. Spinoza brauchte auch die Geschichte des Judentums nicht in Büchern und Chroniken zu studieren; er erlebte sie täglich, stündlich im Umgange mit den Emigranten, mit seinen Eltern, Verwandten, Freunden, deren Erinnerungen und Erzählungen ihn in alle Perioden der jüdischen Geschichte einführten. So gingen ihm biblische Anschauungen in Fleisch und Blut über, zu denen christliche Hebraisten sich erst mit Lexikon und Grammatik einen künstlichen Zugang erwerben mußten. Darum ist sein Wissen von der Bibel, von Sprache, Geschichte und Litteratur des Judentums viel gründlicher, als das der gelehrtesten Orientalisten seiner Zeit. Man braucht nur den theologisch-politischen Traktat zu lesen, um zu erkennen, wie vollkommen er sich Sprache und Inhalt der Bibel zu eigen gemacht hat. Er hat in diesem Buche geschichtliche Wahrheiten aufgedeckt, an denen die gelehrtesten Theologen früherer Jahrhunderte achtlos vorübergegangen waren, Widersprüche und Verderb-

nisse der heiligen Schrift, die nur dem schärfsten Auge sichtbar waren, nachgewiesen, und auch scheinbar unbedeutende Einzelheiten hebräischer Lexikographie und masoretischer Kritik sind seiner Aufmerksamkeit nicht entgangen. Seine tiefe Kenntnis der Sprache des Alten Testamentes geht ferner aus jedem Kapitel seines Abrisses der hebräischen Grammatik hervor. Dieses Schriftchen zeigt zugleich, ein wie großes, während seines ganzen Lebens andauerndes Interesse für Sprache und Litteratur seines Volkes ihm die Studien seiner Jugend eingeflößt hatten. Denn er schrieb diesen kurzen Leitfaden in der spätesten Zeit seines Lebens, als die Religion des Judentums weit hinter ihm lag.

Der jüdischen Schule Amsterdams verdankte Spinoza die Kenntnis einer uralten Kultursprache und einer Litteratur, welche die ältesten Urkunden über Entstehung und Ausbreitung einer ehrwürdigen Religion enthält. Die in den jüdischen Schulen übliche Lehrweise bot auch vielfache Gelegenheit, den Scharfsinn zu üben und die Phantasie anzuregen. In fortwährendem Wechsel von Fragen und Antworten, von Einwürfen und Lösungen ward das Talmudstudium betrieben. Die vorgeschrittenen Schüler wurden angeleitet, heikle Punkte in den alten Texten aufzustöbern und Einwendungen aller Art zu erheben, die der Lehrer zu beantworten hatte. In diesen Uebungen liegt die Stärke dieses Studiums, das den Verstand schärfte und die Schüler vor der Stumpfheit bloßen Gedächtniskrames bewahrte. Spinoza soll kaum fünfzehnjährig durch überraschend kluge Fragen und Bemerkungen, auf welche seine Lehrer, gewiegte Kenner des jüdischen Schrifttums, keine befriedigende Antwort zu geben wußten, ihre Bewunderung und die Hoffnung erweckt haben, daß er einst eine Zierde des Judentums sein werde. Er ist es geworden, aber in ganz anderem Sinne, als man erwartet hatte.

Wenn nun sein Denken und Wissen durch die Schule, die er besuchte, in mannigfacher Weise entwickelt und bereichert wurde, so müssen doch die Eindrücke noch tiefer gewesen sein, die von seiner Umgebung, im Eltern- und Gotteshause, von der Geschichte und den in hundert Leidensgestalten ausge-

prägten Schicksalen seines Volkes auf sein Herz und Gemüt gemacht wurden. Es gab damals in Amsterdam kaum eine jüdische Familie, die nicht unter ihren Vorfahren oder Mitgliedern Märtyrer des Glaubens zählte. Viele von ihnen hatten jahrelang in den Kerkern der Inquisition geschmachtet und waren nach unsäglichen Leiden mit knapper Not dem Tode entgangen. Viele hatten ihre nächsten Verwandten in den Flammen der Autos de fé verloren. Die vornehmsten Familien der Emigranten, die Bernals, Lopez, da Silvas u. a. sendeten noch im siebzehnten Jahrhundert Glaubenszeugen auf die Scheiterhaufen Spaniens und Portugals. Der Arzt Orobio de Castro, der, nur zwölf Jahre älter als Spinoza, diesem sicherlich wohlbekannt war, hatte vorher in Sevilla gelebt. Er war der Hinneigung zum Judentum beschuldigt worden: eine dreijährige qualvolle Kerkerhaft, in der er fast seinen Verstand verlor, furchtbare Folterqualen und endlich Verbannung aus dem Vaterlande waren seine Strafe. Nicht besser war es dem Vater Manasses ben Israel, zu dessen Schülern Spinoza gehörte, ergangen; mit einem von den Foltern der Inquisition zerrissenen Körper war er nach Amsterdam geflohen. Spinoza selbst berichtet von einem Märtyrer — Juda der Bekenner hieß er bei den Juden, Don Lope de Vera y Alarcon war sein spanischer Name —, der, wegen seiner Anhänglichkeit an das Judentum von der Inquisition zur Rechenschaft gezogen, am 25. Juli 1644 zu Valladolid lebendig verbrannt worden war. Im furchtbarsten Todeskampfe hatte er sich noch laut zu seinem Glauben bekannt; er war nach Spinozas Angabe mit den Psalmenworten auf den Lippen gestorben: „In deine Hand befehle ich meinen Geist.“ Die mit Blut geschriebene Geschichte solcher Leiden erzählte jedes Haus der Jodenbuurt. Auf sie weist Spinoza noch in der Zeit hin, da er sich vom Judentume völlig getrennt hatte. Sie führte eine beredte Sprache. Was alles mußte sie nicht einen Knaben, wie Spinoza war, lehren! Sie erzählte ihm von dem einstigen Glanze des jüdischen Stammes und seiner tiefen Erniedrigung, von den furchtbaren Wirkungen des Glaubenswahnes und den namenlosen Leiden der Märtyrer, von ihrem Gottvertrauen, ihrem Heldenmut in Lebensleid und Todesnot, von ihren Kämpfen

für ein ideales Gut und dem Siege der Begeisterung über rohe Macht! Es ist natürlich, daß er, in diesen Erinnerungen groß geworden, den tiefsten Abscheu gegen Glaubenswut und Glaubenszwang empfinden mußte, noch ehe ihn sein eigenes Geschick die Ausschreitungen des Fanatismus hassen lehrte.

Doch er hat von seiner Umgebung noch Besseres empfangen. Das jüdische Volk ist allezeit von religiösem Geiste erfüllt gewesen. Hingebung an Gott und seine Lehre bildet die stärkste Triebkraft seiner Geschichte. Die Litteratur des Judentums ist mit geringen Ausnahmen religiöser oder theologischer Art. Die Philosophie, die im Judentum ausgebildet worden ist, verleugnet diesen Grundzug nicht: Gotteserkenntnis und Gottesverehrung, Sehnsucht nach Gott und Streben nach göttlicher Wahrheit ist ihr Grundthema; Gottesleugner kennt diese Philosophie nicht. Auch das Leben und Tun des Einzelnen war von religiösen Gedanken und Bräuchen beherrscht. Jeder Tag ward mit Gebet begonnen und beschlossen. Jedes freudige oder traurige Ereignis, Geburt und Tod, Genesung von Krankheit und Errettung aus Gefahr, Genuß von Speise und Trank, außerordentliche Naturerscheinungen wurden durch Segenssprüche auf Gott bezogen und damit zu Gliedern in der unendlichen Kette göttlichen Waltens und Wirkens erhoben. Mit peinlichster, vielfach übertriebener Sorgfalt waren religiöse Verordnungen festgesetzt, die das Leben auf Schritt und Tritt regelten und in jedem Augenblick daran erinnerten, daß niemand sein eigener Herr, sondern der Diener göttlichen Willens sein solle. — Aus der ganz und gar religiösen Richtung des jüdischen Volkes ging seine ernste ethische Haltung hervor. Tugend und Sittlichkeit galten nur als eine Seite der Frömmigkeit, die von Gottesverehrung nicht ablösbar war. Das Schrifttum des Judentums ist wie von religiösen, so von ethischen Gedanken durchdrungen. Von ihnen erfüllt sind nicht bloß zahllose Moralschriften, Mahnbüchlein, Strafreden und Bußgedichte mit ihren strengen sittlichen Forderungen und der unerbittlichen Geißelung moralischer Schäden, sondern auch die Rechtsgutachten, die oft nur eine praktische Anwendung jener

Sittenbücher enthalten, und die Predigten, die den Inhalt der heiligen Schrift ethisch ausdeuten. Den gleichen sittlichen Gehalt zeigt das praktische Leben des hart verfolgten und gering geschätzten, aber sittlich gesunden Volkes. Gewiß wird viel an ihm, wie an jedem anderen Volke getadelt, insbesondere seine Gewinnsucht, die bis zu wucherischem Treiben ausartete, die Prunksucht, die besonders an Frauen gerügt ward und den giftigen Neid der Fremden erregte. Diese und andere Fehler aber, zum Teil von den traurigen Verhältnissen erzeugt, unter deren Druck die Juden des Mittelalters lebten, wird man wohl dem großen Haufen, nicht aber den an der Spitze des Volkes stehenden Männern, seinen Gelehrten und Rabbinern, seinen Dichtern und Denkern zur Last legen dürfen. Diese in ihrer großen Mehrheit zeigen eine Selbstlosigkeit und Entsagungsfähigkeit, eine Zartheit des Gefühls und eine Reinheit der Sitte, die sie den besten Männern anderer Völker an die Seite stellen. Und auch die sittliche Kraft der niederen Klassen des jüdischen Volkes ist nicht zu unterschätzen. Alle Erniedrigung und Verfolgung haben diese Kraft nicht zu brechen vermocht. Zahllose Beispiele der Liebe und Treue, der Weltentsagung und Selbstaufopferung, auch von den niedrigst stehenden Juden geübt, weist die Geschichte, besonders im Mittelalter, auf. Ganze Gemeinden haben Vermögen, Vaterland und Leben aufgegeben, um ihrer Religion treu zu bleiben. Tausende haben still und ergeben um Gottes willen das Härteste gelitten. Kein der Geschichte dieses Volkes Kundiger wird leugnen, daß es trotz aller ihm anhaftenden Fehler vor keinem anderen zu erröten braucht.

Von den religiösen und sittlichen Ideen, welche das Tun der Vorfahren beherrscht hatten, waren auch die Mitglieder der jüdisch-portugiesischen Gemeinde Amsterdams, war auch, wie wir gesehen haben, das Vaterhaus Spinozas erfüllt. In allen diesen Menschen lebte der Geist der Vorzeit in ungebrochener Kraft fort, ein strenger, von der Religion ganz und gar abhängiger Geist, der die Enkel denken und handeln ließ, wie die Ahnen gedacht und gehandelt hatten, der jedes Naturding und jedes Erlebnis als unmittelbare Wirkung der Gott-

heit ansah und das Menschenleben als eine von Gott gegebene und seinem Dienste geweihte Aufgabe betrachtete. In solchen Gedanken ist Spinoza erwachsen. Sie sind gewiß nicht ohne Einfluß auf die streng sittliche Haltung seines Lebens gewesen. Wenn alle Welt seine Mäßigkeit, Selbstbeherrschung, Milde und Bescheidenheit rühmt, so werden wir wohl nicht fehlgehen, wenn wir annehmen, daß diese vortrefflichen Eigenschaften nicht zuerst in ihm wie aus dem Nichts hervorgetreten sind, sondern das wertvolle Erbe bilden, das Eltern und Vorfahren ihm hinterlassen haben. — Auch seinem Denken geben jene Ideen eine eigentümliche Färbung. Nachdem schon eine ganz neue Welt sich ihm erschlossen, nachdem der Reichtum der modernen Wissenschaften ihn der jüdischen Religion entfremdet hatte, erscheinen sie, ohne daß er sich dessen bewußt gewesen wäre, als der nie ganz aufgegebene Untergrund seiner eigenen Anschauungen. Ihm ist Gott die letzte Ursache alles Seins und das höchste Ziel des Handelns. In der Erkenntnis Gottes findet er die Quelle wahren Wissens und reinsten Glückes. Das sind Gedanken, zu welchen die Entwickelung der Philosophie ihn geführt hat. Den ersten Anstoß zu ihrer Erfassung aber hat ihm wahrscheinlich die Religion gegeben, die dieselben Gedanken, nur in volkstümlicher Fassung, ihren Bekennern unaufhörlich einprägt und gleichsam in sein Fleisch und Blut hat übergehen lassen, noch bevor die Philosophie ihn ihre wissenschaftliche Form kennen lehrte. Von dem Einfluß religiöser Ideen auf seine Gotteslehre überzeugt man sich, wenn man sich an Aeußerungen erinnert, wie sie im kurzen Traktat uns begegnen. Da nennt er die göttliche Natur „das allerherrlichste und allervollkommenste, die allein wir lieben und der wir uns selbst gänzlich aufopfern“. Darin findet er „den wahren Gottesdienst, unser ewiges Heil und unsere Glückseligkeit“. Das sind Worte, die man eher bei dem Dichter der Psalmen, als bei dem Verfasser der Ethik zu finden erwarten würde. Nur als Nachhall von Lehren, die den Knaben einst erfüllt hatten, sind sie verständlich; mit der eigentlich spinozischen Gottesanschauung stehen sie in schroffem Widerspruch.

Drittes Kapitel.

Weitere Studien.

Der Weg des Lebens führt den Denkenden aufwärts.
Sprüche Salomos.

Nicht um Theologie zu studieren, hat Spinoza die Schule der jüdisch-portugiesischen Gemeinde besucht und um die Kenntnis hebräischer Sprache und Litteratur sich bemüht; denn es war seit Jahrhunderten bei den Juden üblich und galt geradezu als religiöse Pflicht, den Söhnen gediegenen Unterricht in der „heiligen Sprache" geben zu lassen, gleichviel, welchem Berufe sie sich später widmen würden. Spinozas Lehrjahre aber waren mit der Schulzeit nicht zu Ende. Erst mit ihrem Abschluß begann für ihn die Zeit der gründlichsten Studien. Jetzt erst ordnete und vertiefte er die Kenntnisse, die er sich als Knabe erworben hatte, und auch auf ganz neue Gebiete des Wissens führte ihn die glühende Wißbegierde, die ihn zeitlebens beseelt hat.

Hat sich Spinoza nun auch nach Beendigung der Schulzeit wissenschaftlicher Tätigkeit gewidmet, ohne den Sinn auf einen bestimmten Lebensberuf zu richten? Das ist nicht wahrscheinlich. Sein Vater besaß nicht die Mittel, um dem Sohne noch über diese Zeit hinaus eine ziellose Beschäftigung mit der Wissenschaft gestatten zu können. Er, der selbst dem Kaufmannsstande angehörte, soll gewünscht haben, sein Sohn möge sich dem gleichen Berufe widmen. Dieser Wunsch wird gerade um die Zeit, da Spinoza die Schule verließ, etwa um das Jahr 1650, dringender geworden sein, weil am 24. September 1649 der einzige Bruder Spinozas, Isaak, gestorben war und so dem überlebenden Sohne die Pflicht zuzufallen schien, die Berufstätigkeit des Vaters fortzusetzen. Doch dieser väterliche Wunsch scheiterte, wahrscheinlich an der Abneigung Spinozas gegen den Kaufmannsstand. Er fühlte sich zu anderer Tätigkeit berufen, als Waren zu verkaufen,

Schiffsgüter zu verfrachten oder Geld zu wechseln und auf Zinsen zu leihen. Nun galt es, einen anderen Beruf zu wählen, und einen solchen, der ihn den liebgewonnenen wissenschaftlichen Studien erhalten würde. Das aber konnte, da Staatsämter den Juden Hollands nicht zugänglich waren und die praktische Tätigkeit eines Arztes ihm wohl auch nicht zusagte, nur der eines jüdischen Theologen oder Rabbiners sein. Für diesen Beruf hat er sich denn einige Jahre vorbereitet. Damit war ihm Gelegenheit geboten, dem tiefsten Drange seines Herzens nachzugeben und ganz der Wissenschaft zu leben. In rastloser Tätigkeit erweiterte er seine Kenntnis der Bibel, erwarb sich ein gründliches Verständnis des Talmuds und lernte die weitschichtige mittelalterliche Litteratur seines Volkes genauer kennen, als es ihm während der Schulzeit möglich gewesen war. Vor allem wird er sich in der Zeit, die den Schuljahren folgte, mit der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters beschäftigt haben. Sie bildete, wie oben erwähnt wurde, keinen Teil des in der amsterdammer Schule behandelten Lehrstoffes. Er mußte sie daher auf eigene Hand, doch sicherlich nicht ganz ohne Anleitung kundiger Gelehrten, an denen in Amsterdam kein Mangel war, studieren. Wie genau er sie kennen gelernt hat, zeigen einzelne seiner Briefe und der theologisch-politische Traktat. Sehr oft zitiert er Maimonides' bedeutendstes philosophisches Werk, den „Führer der Zweifelnden", und er benutzt ihn noch häufiger, als er ihn nennt. Auch die Werke des R. Jehuda Alphakar, Gersonides und des scharfsinnigen Chasdaï Kreskas kennt und erwähnt er. Abraham ibn Esras ferner gedenkt er unter großen Lobsprüchen. Den Schriften dieser Männer schließen sich die „Dialoghi" Leo Ebreos an, die sich beim Tode Spinozas in seiner Bibliothek vorfanden. Sicherlich hat er nun da, wo er die theologischen und philosophischen Arbeiten seiner Vorgänger benutzt, nicht bloß aus dem Gedächtnisse zitiert, sondern sie wenigstens zum Teil zur sorgsamen Benutzung vor sich liegen gehabt. Gewiss aber auch ist, daß er sie damals nicht zum ersten Male las. Von einer so weitschichtigen Litteratur erlangt man nicht bei Gelegenheit der Abfassung eines Buches eine so genaue Kennt-

nis, wie Spinoza sie verrät, und ausdrücklich erklärt er einmal, daß er von Jugend auf mit den gewöhnlichen Ansichten über die heilige Schrift, wie sie in dieser Litteratur ausgesprochen sind, bekannt gewesen sei. Endlich berichtet die Vorrede der nachgelassenen Werke Spinozas, daß er als Jüngling sich viele Jahre mit der Theologie beschäftigt habe. Darunter kann nichts anderes verstanden sein, als das Studium der Bibel, des Talmuds und der exegetischen und religionsphilosophischen Litteratur des jüdischen Mittelalters.

In diesem Schrifttum hat Spinoza die ersten Antworten auf Fragen gefunden, die ihn während seines ganzen Lebens beschäftigt haben. Hier hat er zuerst Aufschluß gesucht über die Formen und Gesetze des Denkens, über Natur des Menschen, Unsterblichkeit der Seele und Wesen der Gottheit, über das Verhältnis Gottes zur Welt, Offenbarung und Prophetie, endlich über Ziele menschlichen Handelns und Prinzipien der Sittlichkeit. Bei den jüdischen Religionsphilosophen fand er die Lehre von dem Einen, schlechthin einfachen, über Zeit und Raum erhabenen, mit endlichen Wesen nicht vergleichbaren Gotte, dessen Eigenschaften nur den Namen mit denen des Menschen gemein haben. Von ihnen hörte er, daß die Propheten sich nicht durch übernatürliche Gaben, sondern nur durch eine Erhöhung der allem Volke gegebenen Seelenkräfte von anderen Menschen unterscheiden; daß auch Zeichen und Wunder nicht durch Aufhebung des Naturlaufes zustande kommen, sondern als vorbedachte Wirkungen ewiger Naturgesetze zu betrachten seien. In den Schriften des mittelalterlichen Judentums traten ihm zuerst die erhabenen Lehren von der Gotteserkenntnis, als der höchsten menschlichen Tätigkeit, und von der Gottesliebe, als der höchsten Seligkeit entgegen. Von der großen Mehrzahl jüdischer Religionsphilosophen wird Gott als Schöpfer und transzendenter Beweger des Weltalls gedacht. Aus neuplatonischen Kreisen aber sind auch zu ihnen Anschauungen gedrungen, die in geradem Gegensatze zu jener Lehre des Theismus stehen. In dem Spinoza wohlbekannten Bibelkommentar ibn Esras erscheint die Gottheit als Eines und Alles, als die das Weltall erfüllende Substanz, als imma-

nente Ursache der Welt. „Gott ist das Eine, welches Alles ist“; „Er ist in Allem und Alles in ihm“, so lehrt der Mann, den von allen mittelalterlichen Bibelerklärern Spinoza am höchsten stellte. Aber auch in den weitverbreiteten, von philosophischem Geiste erfüllten Einheitsgedichten, die an jedem jüdischen Festtage in den Synagogen Deutschlands vorgetragen werden, begegnen wir gleichen Gedanken und Wendungen. „Du trägst Alles und füllst Alles, und als Sein des Alls bist du in Allem“, dies und ähnliches spricht der unbekannte Verfasser jener theologischen Dichtungen aus. Wenn Spinoza je über den Sinn solcher Sätze nachdachte, so wird er schon früh zu Gedanken geführt worden sein, die von dem gewöhnlichen Gottesbegriffe weit ablagen.

Der Einfluß dieser in vielhundertjähriger Forschung von kenntnisreichen, einsichtigen und frommgesinnten Männern entwickelten Religionsphilosophie auf Spinoza ist später durch andere mächtigere Einwirkungen verdeckt, aber niemals ganz verdrängt worden; ihre Spuren sind noch in den Werken des Mannesalters deutlich zu erkennen. Doch wenn auch keine der eigentlich spinozischen Lehren auf den unmittelbaren Einfluß jüdischer Denker zurückzuführen wäre, so hat doch Spinozas Weg ihn über ihre Philosopheme zu den eigenen Gedankenkreisen geleitet; sie bilden eine wichtige Etappe auf seinem Bildungsgange: hierin besteht ihre Bedeutung für die Geschichte Spinozas und der Wert der in den letzten Jahrzehnten geführten Untersuchungen über sein Verhältnis zu den jüdischen Religionsphilosophen.

In vielfacher Verbindung mit der Religionsphilosophie des Mittelalters hat sich die Kabbala entwickelt. Sie wollte die Kluft, die das Denken vom Glauben trennt, mit den flüchtigen Gebilden der Phantasie überbrücken, die Lehre des Judentums vertiefen und die Gottheit durch Vermittelung überirdischer Wesen, der Engel, Geister und Sphären, den Menschen näher bringen. Später artete die kabbalistische Mystik in Theurgie und Thaumaturgie aus. Wunderliche Gottesnamen, Zauberformeln und Geisterbeschwörungen sollten den Kundigen die Herrschaft über Natur und Geister verleihen und die Wissen-

schaft praktischen Zwecken dienstbar machen. Diese Afterweisheit war angeblich dem Erzvater Abraham offenbart und in geheimer Ueberlieferung fortgepflanzt; in Wirklichkeit ist sie erst im siebten oder achten Jahrhundert entstanden und im dreizehnten ausgebildet worden Der Ekel an der schalen Schulweisheit hatte in der Zeit der Renaissance zahlreiche Philosophen, Männer wie Pico von Mirandola, Johannes Reuchlin, Agrippa von Nettesheim, Everard Digby, in ihren Zauberkreis gelockt. Unter der jüdischen Bevölkerung Italiens, Deutschlands, Polens, der Niederlande zählte sie im siebzehnten Jahrhundert begeisterte Anhänger. Der Spanier Abraham Errera hatte ihr durch Beimischung moderner Elemente einen wissenschaftlichen Anstrich zu geben versucht. Manasse ben Israel und Morteira, die Lehrer Spinozas, waren ihr ergeben. Sie werden es gewesen sein, die ihn auch in diese geheimnisvolle, vielversprechende Wissenschaft eingeführt haben. — Je höher nun aber die Verheißungen dieser angeblich uralten Lehre gingen und je gläubiger die Umgebung Spinozas an ihr hing, mit desto größerem Eifer wird er sich ihrem Studium in den Jahren, die der Schulzeit folgten, gewidmet haben. Auch in ihr fand er mancherlei, was zu einer Umbildung des Gottesbegriffes im Sinne des Pantheismus Anlaß geben konnte. Denn in vielfach getrübter Form ist auch in kabbalistischen Schriften der Alleinslehre Ausdruck gegeben worden. Aber der Kern anregender und beachtenswerter Gedanken ist in ihnen überwuchert von einem wirren Gestrüpp abergläubischer, ja aberwitziger Vorstellungen. Dies Wirrsal konnte einen klaren Kopf wie Spinoza nicht gefangen halten. Die Kabbala gab ihm keine Aufklärung über das Wesen Gottes, der Natur und des Menschen. Sie lehrte ihn nicht die Bibel verstehen und die Bedeutung des Zeremonialgesetzes würdigen. Er hörte nur hochtönende, aber unverständliche Worte und Formeln, grundlose Behauptungen, widersinnige Meinungen, da wo seine Lehrer und Mitschüler abgrundtiefe Weisheit bewunderten. Seine Mißbilligung steigerte sich bald zu unverhohlener Verachtung. Ihr gibt er in einer seiner Schriften schroffen Ausdruck, in der er die Kabbalisten „Schwätzer“

nennt, über deren Wahnsinn man sich nicht genug wundern könne.

Mit der Religionsphilosophie des jüdischen Mittelalters und ihrem unedlen Sprößling, der Kabbala, hatte Spinoza die Spitze des jüdischen Schrifttums erreicht. Eine rastlose Wißbegierde aber führte ihn über Maimonides und Chasdaï Kreskas und über die Hauptschriften der älteren und jüngeren Kabbala, das „Buch der Schöpfung“ und den „Glanz“, die „Pforte des Himmels“ und die „Geheimnisse der Weisheit“ hinaus zur Litteratur des klassischen Altertums und der neuen Zeit. Wir würden es unerklärlich finden, wie aus der Enge des amsterdammer Ghettos ein Spinoza hervorgehen konnte, wüßten wir nicht, daß auch in die dumpfen Gassen der Jodenbuurt Strahlen antiken Geistes und moderner Wissenschaft längst gedrungen waren. Es ist oben darauf hingewiesen worden, daß die Abkömmlinge der Marranen in Holland zwar mit großer Treue an der altväterlichen Religion festhielten; daß sie sich aber nicht, wie die jüdischen Gemeinden Deutschlands, Frankreichs, Polens und Rußlands, von der gelehrten Bildung des Volkes, in dessen Mitte sie wohnten, grundsätzlich abschlossen. Man geht schwerlich fehl, wenn man annimmt, daß Spinoza hinter vielen minder begabten Männern nicht zurückgeblieben sein wird; daß er sich noch in jugendlichem Alter neben dem Spanischen, seiner Muttersprache, dem Portugiesischen, das ebenfalls von seinen Glaubensgenossen gesprochen wurde, dem Holländischen, der Sprache seines Heimatlandes, auch die Kenntnis der eigentlichen Gelehrtensprache jener Zeit, des Lateinischen, erworben hat. Ein deutscher Student, dessen Name und Herkunft nicht bekannt ist, soll ihm die erste Unterweisung in dieser Sprache gegeben haben. Gründlicheren Unterricht empfing er im Hause eines in Spinozas Tagen vielgenannten Mannes, Franziskus van den Endens.

Das war kein gewöhnlicher Mensch. Von der Natur mit außerordentlichen Gaben ausgestattet, hat er Gunst und Ungunst des Schicksals in reichem Maße erfahren. Er war um 1600 zu Antwerpen geboren und in der katholischen Religion erzogen worden. Auf der Universität zu Löwen widmete er

sich zugleich philosophischen, medizinischen und juristischen Studien mit so großem Erfolge, daß ihm im Alter von achtzehn Jahren ein Lehrstuhl an derselben Universität angetragen ward. Er schlug ihn aus — wir wissen nicht aus welchem Grunde. Im Jahre 1642 verheiratete er sich und ward im Laufe der nächsten neun Jahre Vater von sechs Kindern, von denen das erstgeborene, seine Tochter Klara Maria, im Leben Spinozas eine gewisse Rolle spielen sollte. Philologe, Mediziner, Jurist, Diplomat und Buchhändler, bewandert in der Litteratur des alten Rom, wie in den Schriften der neuen Naturwissenschaft, hat er bald diesen, bald jenen Beruf ergriffen, von keinem aber sich dauernd fesseln lassen. Er trat in den Jesuitenorden ein, verließ ihn aber nach einiger Zeit wieder, was ihm denn bei seinen zahlreichen Feinden den Namen eines „verlaufenen Jesuiten" einbrachte. Wenn wir einem zeitgenössischen Dichter, Antonides van der Goes, glauben dürfen, hat sich van den Enden um das Zustandekommen des Friedens mit Spanien im Jahre 1648 verdient gemacht. Was er hierbei getan hat, ist unbekannt. Schwerlich hat man ihm, was Meinsma nicht für unwahrscheinlich hält, eine diplomatische Sendung nach Madrid aufgetragen. Glaublicher ist, daß er, der vielseitige Litterat, sich an dem heftigen Kampf der Intriguen und Pamphlets, der in den Niederlanden vor dem Abschluß des Friedens zwischen der spanischen und französischen Partei geführt ward, beteiligt hat und daß seine Stimme nicht ohne Einfluß auf die Entscheidung geblieben ist. Wie dem nun auch sein mag, für sein eigenes Leben ist sein Eingreifen in die politischen Händel ohne weitere Folgen geblieben. Die Belohnung, die ihm die spanische Regierung anbot, wies er zurück, und im Jahre 1650 finden wir ihn als Buchhändler in Amsterdam wieder. Im Jahre 1652 aber mußte er seinen Gläubigern erklären, daß er seine Schulden nicht bezahlen könne. Nun eröffnete er in Amsterdam eine Lateinschule, die sich bald großen Zuspruches erfreute, den Orthodoxen aller Konfessionen aber ein großes Aergernis war. Denn van den Enden stand im Rufe eines Freigeistes, eines „libertinus", wie man damals sagte. Der Kirchenrat der amsterdammer reformierten Gemeinde verargte ihm mit

Recht, daß er frivole Lustspiele des Terenz von seinen Schülern aufführen ließ, und suchte das auf alle Weise, aber vergeblich zu hintertreiben. Allgemein glaubte man, daß der einstige Jesuitenzögling ein Atheist sei und seine Schüler zum Abfall von ihrer Religion zu verleiten suche. Er selbst soll sich gerühmt haben, daß er sich das Märchen vom Glauben vom Halse geschafft habe. Und Colerus berichtet, daß angesehene Leute ihren längst verstorbenen Eltern Dank dafür wußten, daß sie der Schule dieses Gottesleugners beizeiten entzogen worden seien. Bei aller Freigeistigkeit aber ist van den Enden doch dem Katholizismus wenigstens äußerlich treu geblieben. Und nicht dies allein; der Protestant Kerckring mußte, ehe er Klara Maria, die Tochter van den Endens, heiratete, zum katholischen Glauben übertreten. So groß waren die religiösen Widersprüche einer Zeit, die zwischen unvereinbaren Gegensätzen hin und her schwankte. — Tragisch ist das Lebensende des gelehrten Mannes. Von seinen Feinden verdächtigt und verketzert, mußte er seine Schule aufgeben und Amsterdam verlassen. Er ging im Jahre 1671 nach Paris, wo er von Ludwig XIV. freundlich aufgenommen und sogar zu seinem Leibarzt und zum Ratsherrn ernannt worden sein soll. Doch scheint ihm diese Ehrung wenig äußere Vorteile gebracht zu haben. Er eröffnete noch in demselben Jahre wiederum eine öffentliche Schule, die er „Hôtel des Muses“ nannte. Er sollte sie jedoch nicht lange leiten. Im Jahre 1674 beteiligte er sich an der Verschwörung einiger französischen Edelleute, die zum Zwecke hatte, den Dauphin zu entführen, den König selbst gefangen zu nehmen und die Hafenstadt Quillebeuf den von den Franzosen schwer bedrängten Landsleuten van den Endens in die Hände zu spielen. Der gefährliche Plan scheiterte, und die Verschwörer büßten sämtlich ihr Vergehen mit dem Tode. Die Strafe, die van den Enden traf, war wohlverdient; denn er hatte an dem Lande Verrat geübt, das ihn gastlich aufgenommen hatte. Aber man denke darum nicht gering von dem Unglücklichen. Was er geplant und gesündigt hat, ist aus Liebe zu seinem Vaterlande geschehen, dessen Unabhängigkeit damals aufs äußerste gefährdet war und dessen Rettung ein

heroisches Mittel zu fordern schien. Die besten seiner Schüler haben ihm denn auch Treue und Dankbarkeit über das Grab hinaus bewahrt, und der Ruhm, die Studien eines Spinoza in hohem Maße gefördert zu haben, erhält und verklärt sein Andenken.

Den Unterricht van den Endens genoß Spinoza viele Jahre. Mit Sicherheit darf man annehmen, daß er sich in der Schule des humanistisch gebildeten Lehrers, wie durch eigenes unablässiges Studium die Herrschaft über die lateinische Sprache erworben hat, von der seine Schriften Kunde geben. — Van den Enden war auch des Griechischen mächtig. Auf den Schulen jener Zeit aber ward es vernachlässigt und fast nur, soweit es das Verständnis des Neuen Testamentes erforderte, betrieben. Bei solcher Geringschätzung der Sprache Homers und Platons kann es nicht wundernehmen, daß Spinozas Kenntnis derselben Lücken aufwies, die er niemals ausgefüllt hat. Er selbst gesteht noch im Jahre 1670, daß er zu wenig Griechisch verstehe, um eine Beurteilung des Neuen Testamentes wagen zu dürfen.

Es ist bisher nur von dem Verhältnis Franz van den Endens zu Spinoza gesprochen worden. Einige Biographen nennen aber auch seine Tochter Klara Maria Spinozas Lehrerin. Diese gehörte zu den hochgebildeten Frauen, wie sie seit der Zeit der Renaissance in den verschiedensten Ländern Europas hervorgetreten sind. Die Niederlande besaßen im siebzehnten Jahrhundert Schriftstellerinnen wie die Schwestern Anna und Maria Tesselschade Visscher, sowie Franziska Duarte, deren poetische Werke mit denen der namhaftesten Dichter ihrer Zeit wetteiferten, und Anna Maria Schurman, „der Stern von Utrecht“, überstrahlte mit ihren theologischen und philologischen Kenntnissen viele der gelehrtesten Männer ihres Landes. Ihr war in manchen Beziehungen die Tochter van den Endens ähnlich. Freilich nicht in ihrer äußeren Erscheinung und der Vielseitigkeit des Wissens; denn sie war schwächlich und mißgestaltet, und es fehlten ihr die ausgebreiteten Sprachkenntnisse ihrer berühmten Landsmännin. Aber auch sie war klug, liebenswürdig und gelehrt, der lateinischen Sprache durchaus kundig und in

Künsten der Nadel und des Pinsels wohl erfahren. Sie begeisterte einen der Poeten jener Zeit, Pieter van Rixtel, der freilich leicht in Entzücken geriet, zu den überschwänglichen Versen:

> Was Nadel, Stift und Feder, was Wille, Geist und Tugend
> In Wissenschaft und Kunst vollbracht, das ist zu schauen
> In Klara. Sie wird, ein hohes Vorbild für die Jugend,
> Athen und den Parnaß in Holland neu erbauen.

Wie andere Schüler ihres Vaters, soll sie auch Spinoza im Lateinischen unterrichtet haben. Doch diese Angabe ist sicherlich unwahr; denn Klara Maria ist im Jahre 1644 geboren, war also erst zwölf Jahre alt, als Spinoza im Jahre 1656 vom Judentum sich trennte. Damals war er sicherlich schon im Besitze eines umfangreichen profanen Wissens; sie kann daher nicht Spinoza Latein gelehrt haben.

Dieser soll nicht bloß ihr Schüler, sondern auch ihr Liebhaber gewesen sein. Es wird berichtet, daß er um ihre Hand angehalten, daß aber ein mit größeren Glücksgütern gesegneter Freund, der Arzt Derck Kerckring aus Hamburg, durch kostbare Geschenke ihre Gunst gewonnen und sie später geheiratet habe. Dieses Liebesverhältnis hat jedoch nie bestanden. Um das Jahr 1660 hat Spinoza den kurzen Traktat geschrieben, in dem er viel von Liebe spricht. Darin heißt es, daß „der sehr elend ist, der vergängliche Wesen liebt“; daß die Vernunft uns anweist, von solchen uns zu trennen, „weil in der Liebe zu ihnen Gift und Leid verborgen ist“; daß die Liebe zu vergänglichen Wesen Quell alles Schlechten, wie die Liebe zu Gott Grundlage alles Guten ist. Sollte Spinoza, als er in so wegwerfender Weise über sinnliche Liebe sprach, selbst von Liebe zur Tochter van den Endens ergriffen gewesen sein? Es wäre immerhin möglich. Er wäre ja nicht der erste gewesen, den eine mächtige Leidenschaft über alle kühlen Erwägungen hinweggehoben hätte. So dürften wir wohl annehmen, daß er trotz aller widerstrebenden philosophischen Grundsätze, von heißer Liebe für Klara Maria hingerissen, um ihre Gunst und Hand geworben habe. Aber

darum wird man ihm doch die ernste Absicht eines Ehebündnisses mit Klara Maria nicht zutrauen dürfen. Er kann eine solche Absicht nicht vor dem Jahre 1660 gehegt haben, in welchem sie erst sechzehn Jahre alt wurde. Nicht in späterer Zeit, da er als armer Glasschleifer und schon von der unheilbaren Krankheit, an der er sterben sollte, ergriffen, fern von Amsterdam lebte und nicht daran denken durfte, ein schwaches, kränkliches Mädchen zur Gefährtin seines einsamen Lebens zu machen. Er selbst hat Armut und Krankheit tapfer und frohgemut ertragen; aber auch der Sturm der Leidenschaften hätte ihn sicherlich nie dazu geführt, diese doppelte Last auf die Schultern eines geliebten Weibes zu laden. Zu diesen inneren Gründen kommt noch die Aussage eines unverdächtigen Zeugen, des Buchdruckers Rieuwertsz, der einem Besucher erklärte: „Spinoza hat zum Heiraten niemals Inklination gehabt.“ Nur die Wahrscheinlichkeit liegt vor, daß Spinoza das ungewöhnlich begabte Mädchen trotz ihres wenig ansprechenden Aeußern aufrichtig geliebt und mit Bewunderung von ihr gesprochen hat. Seine Worte sind dann von den Freunden, wie vieles andere, aufgebauscht, ausgeschmückt und schließlich in die Versicherung, er habe die Tochter van den Endens zur Frau begehrt, umgewandelt worden.

Mit der Kenntnis des Lateinischen hatte sich Spinoza den Weg zu anderen Wissenschaften gebahnt, und er säumte nicht, sich in ihren Besitz zu setzen. Er studierte Mathematik, Physik, Mechanik, Astronomie, Chemie und andere Naturwissenschaften. Nach dem Beispiele Descartes', der viele Jahre dem Studium der Medizin gewidmet hatte, beschäftigte er sich ebenfalls eifrig mit dieser Wissenschaft, und zwar in früher Zeit. Denn schon im Jahre 1661 hält er es für notwendig, die gesamte Medizin kennen zu lernen, und im Anfange des Jahres 1663 leitet er die medizinischen Studien eines Freundes. Seine Bibliothek ist in der Tat reich an physiologischen, anatomischen und medizinischen Schriften. Auch bei diesen Studien hat ihm die Anleitung van den Endens wohl nicht gefehlt, der während mehrerer Jahre die ärztliche Kunst aus-

geübt hat und als Arzt auf den Gebieten der Naturwissenschaft gewiß heimisch war. So erzählt auch Spinozas Freund. Derck Kerckring, daß er van den Enden für den Unterricht nicht bloß in den klassischen Sprachen, sondern auch in Naturwissenschaft und Philosophie zu Dank verpflichtet sei. Mathematik jedoch soll Spinoza, wie Thomas Crenius im Jahre 1703 berichtete, bei einem Italiener erlernt haben, dessen Name nicht angegeben wird. — Naturwissenschaftliche Studien haben Spinoza während seines ganzen späteren Lebens in hohem Maße gefesselt, und in Mathematik hat er sich nicht gewöhnliche Kenntnisse erworben. Mit einer Art von Ehrfurcht blickt er zu ihr empor, die ihm das Ideal wissenschaftlicher Genauigkeit und Sicherheit war und deren Methode er auch in der Darstellung philosophischer Gegenstände angewendet hat. Er beabsichtigte, einen Abriß der Algebra zu schreiben; doch hat ein früher Tod diese wie andere Pläne nicht zur Ausführung kommen lassen. Von seinen gründlichen Kenntnissen in der Physik zeugen zahlreiche Briefe und der aus später Lebenszeit stammende Traktat über den Regenbogen.

Um dieselbe Zeit, da sich ihm der unendliche Reichtum der altklassischen Litteratur, der Mathematik und Naturwissenschaft erschloß, ist er wohl auch in die Philosophie des Occidentes eingeführt worden. Das Studium des klassischen Altertums, dem er, wie wir gesehen haben, eifrig ergeben war, führte ihn zunächst zu den mächtigen Lehrgebäuden der griechischen Denker. Die Schätze aber, die sie einschließen, hat er nicht zu heben verstanden. Seine Kenntnis des Griechischen war eine zu mangelhafte, als daß er die künstlerische Vollendung der platonischen Gespräche hätte würdigen können. Und es war vielleicht gerade die kunstvolle Darstellung des Dichterphilosophen mit ihrer glänzenden dramatischen Szenerie, ihren rätselhaften Mythen und den versteckten oder bloß angedeuteten Problemlösungen, die ihn abhielt, sich in den unendlich reichen Gedankengehalt der platonischen Schriften zu vertiefen. Ihm schien eine mathematisch strenge, knappe und schlichte Ausdrucksweise die der Philosophie einzig angemessene zu sein: darum mußte ihn die herrliche Form, in die Platon

seine Philosophie gekleidet hat, mehr abstoßen als anlocken. — Verwandter war seinem Geiste Form und Inhalt der aristotelischen Schriften. Er hat sich bisweilen auf sie bezogen, und unter seinen Büchern befand sich zwar keine Ausgabe Platons, wohl aber eine des Aristoteles. Doch nichts verrät, daß er sich eine mehr als oberflächliche Kenntnis des Stagiriten erworben hat. Manches, was er als aristotelische Lehre anführt, stammt aus scholastischer Quelle, und einige aristotelische Lehren legt er den Scholastikern bei. — Keines von den philosophischen Systemen der Griechen hat einen so großen Einfluß auf ihn ausgeübt, als das der Stoa. Er hat es aus Ciceros Kompilationen, Senecas Deklamationen, vielleicht auch aus Justus Lipsius' Darstellung kennen gelernt, und manche Gedanken seiner ethischen Lehre sind ihm entlehnt.

Doch nicht den Philosophemen des Altertums ist sein wahres Interesse zugewendet, sondern den Systemen, die zu seiner Zeit in Geltung waren. Zu diesen müssen wir, wie oft das auch bestritten worden ist, die Scholastik rechnen. Ihr Ansehen war um die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts zwar durch neue Lehren verdunkelt, aber keineswegs erloschen. Daß sie in dieser Zeit noch die Schulen Hollands beherrschte, erweisen Aussagen der glaubwürdigsten Männer. Arminius hat neben Thomas von Aquino die Jesuiten Suarez und Bellarmin empfohlen. Franco Burgersdijck, der von 1620 bis 1635 eine Professur in Leiden bekleidete, sagt ausdrücklich: „In den Händen der Jugend befinden sich hauptsächlich die Scholastiker Toletus, Benediktus Pereira, Franz Suarez und die Lehrer von Coïmbra. Aus ihren Schriften schöpft man die Elemente der Philosophie.“ Und im Jahre 1654 klagt Heereboord, kein ungestümer Neuerer, sondern ein maßvoller, fast schwächlicher Anhänger Descartes', bitterlich über die Fortdauer des scholastischen Unterrichts in den Hochschulen Hollands. Wir werden von vornherein erwarten, daß Spinoza diese einflußreiche Litteratur nicht unbeachtet gelassen haben werde, und seine Schriften bestätigen es. Er kennt und zitiert Thomas von Aquino und dessen Anhänger. Häufig spricht er von Scholastikern und scholastischen Metaphysikern. Nicht selten er-

klärt er, daß er sich scholastischer Ausdrücke bediene. Eine besondere Schrift, „Die metaphysischen Gedanken“ (Cogitata metaphysica), die im Anfange der sechziger Jahre entstanden ist, enthält eine gründliche Auseinandersetzung besonders mit den Vertretern der jüngeren Scholastik. Und noch in seinen spätesten Schriften zeigen sich die Wirkungen seiner Beschäftigung mit ihr. Ihr verdankt er zum guten Teil seine logische Schulung, seine philosophische Terminologie und damit zahlreiche Begriffe seiner Metaphysik. Aber wenn er die Scholastik gründlich studiert hat und in manchen Punkten von ihr abhängig ist, so ist er darum doch kein Scholastiker geworden. Die Schwächen und Verirrungen der Schulphilosophie erkannte und verurteilte er, wie nur je einer ihrer Gegner. Doch hierüber ist Näheres später zu berichten.

Noch bevor er die Cogitata veröffentlichte, hatte er sich der pantheistischen Mystik, wie sie unter neuplatonischem Einfluß in der Zeit der Renaissance ausgebildet worden ist, zugewendet. Denn der einige Jahre vor den Cogitata entstandene kurze Traktat spricht schon die dem Pantheismus der Neuplatoniker verwandte Lehre mit aller Klarheit aus. Gedanken aber, die zu dieser Lehre führten, müssen Spinoza noch von anderer Seite als aus den durch übermächtige theistische Strömungen in den Hintergrund gedrängten pantheistisch angehauchten Schriften der jüdischen Religionsphilosophie und Kabbala zugeflossen sein: Zu groß ist der Raum, den sie in seinem Systeme einnehmen, als daß man annehmen dürfte, nur Erinnerungen aus der frühesten Zeit seiner philosophischen Entwickelung bildeten den Ausgangspunkt seiner Alleinslehre. Ist es van den Enden gewesen, der ihm, wie er ihn in die weiten Hallen moderner Wissenschaft eingeführt, nun auch die leitende Idee seines Systems eingegeben und damit den Schüler des Talmuds und der Scholastik zum Begründer des modernen Pantheismus gemacht hat? Es scheint allerdings, dass van den Enden pantheistischen Anschauungen zugetan war; denn in einem Gedichte, das ein zeitgenössischer Dichter, der früher genannte Pieter van Rixtel, an ihn gerichtet hat, heisst es:

Das Wesen Gottes, das wir ganz im All beschlossen nennen,
Begreifst Du mit dem Geist und lehrst es uns bekennen.

Und derselbe von van den Enden inspirierte Dichter sagt an anderem Orte:

Kann Jemand so die Welt im Innersten ergründen,
So wird er Gott im All und außer ihm nichts finden.

Doch wird man diese Gedanken nicht ohne weiteres van den Enden beilegen dürfen. Sie sind Gedichten eines Mannes entnommen, der ihm nahe stand, aber doch vielleicht mehr die eigenen Ansichten, als die des Freundes ausgesprochen hat. Jedenfalls aber beweisen sie, daß Spinoza in einem Kreise lebte, dem pantheistische Lehren nicht fremd waren. Es wird ja auch berichtet, daß es um die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts in Holland zahlreiche mystische Philosophen und „Jacob Boehmisten" gab, die mit derartigen Ansichten vertraut waren. Durch sie und durch die vielgelesenen Werke von Neuplatonikern der Renaissance, wie die Marsilius Ficinus', Picos von Mirandola, Taulers, Giordano Brunos u. a., werden die Keime des Pantheismus, die zuerst aus jüdischen Quellen Spinoza zugeführt worden waren, in seinem Geiste weiter entwickelt worden sein. Denn dass diese Schriften ihm sämtlich unbekannt geblieben seien, ist unwahrscheinlich.

Auch die von pantheistischen Gedanken durchsetzte Mystik der Renaissance hat Spinozas nach Klarheit und Bestimmtheit strebenden Geist auf die Dauer nicht zu befriedigen vermocht. Nachgerade mußte er sich von ihren unklaren Phantasien ebenso abgestoßen fühlen, wie von den dürren Abstraktionen der Scholastik. Längst aber waren neue philosophische Lehren entwickelt worden, die gleichweit von scholastischem Formelkram, wie von dem Wirrsal der Theosophie entfernt waren. Zu den Verkündern dieser Lehren, zu Francis Bacon, Herbert von Cherbury, Descartes, Hobbes wendete sich Spinoza, als er den Unwert der jüdischen und christlichen Scholastik, der Mystik und Theosophie erkannt hatte. Vor ihrer auf Wirklichkeit dringenden, eine strenge Methode der Forschung suchenden, Erfahrung und Beobachtung hochschätzenden Philo-

sophie wichen die Schatten des Mittelalters und die Träume der Renaissance. Spinozas Denken, durch physikalische, astronomische und andere naturwissenschaftliche Studien geübt, in der Zucht der Mathematik geschärft, schlug jetzt auch in der Philosophie einen festen Gang ein. In der Schule dieser Männer ward er ein moderner Philosoph.

Tiefer als alle anderen Philosophen hat Descartes auf Spinoza eingewirkt. Seine Philosophie hatte seit der Mitte der dreißiger Jahre in den Niederlanden begeisterte Anhänger gefunden. Auf den Universitäten von Utrecht, Leiden, Groningen, Franeker, Nimwegen, Harderwyck, ja selbst auf der katholischen Hochschule von Louvain ward sie gelehrt und bestritt überall der aristotelisch-scholastischen Wissenschaft die Herrschaft. Männer wie Peter und Frans Burmann, Lambert van Velthuysen, Heereboord, Heidanus, Wittich, de Volder schlossen sich ihr an, ohne jedoch der Scholastik ganz zu entsagen. Auch van den Enden wird ein Schüler Descartes' genannt, und es ist darum die Annahme möglich, dass er es war, der Spinoza auf den großen französischen Mathematiker und Philosophen aufmerksam gemacht hat. Doch auch ohne ihn musste Spinoza den Weg zu dem Manne finden, dessen Name um die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts in Frankreich, Deutschland und den Niederlanden auf den Lippen aller Gelehrten war, den man um diese Zeit in Holland „den grössten aller Philosophen“, „den Morgenstern der aufgehenden Philosophie“, „den einzigen Förderer der aus Dunkelheit und Knechtschaft sich erhebenden Wahrheit“ nannte. In der Tat konnte kaum einer der früheren und zeitgenössischen Denker Spinoza fesseln, wie Descartes mit seiner scheinbar voraussetzungslosen, tief in der Menschennatur begründeten Lehre, mit der blendenden Klarheit seiner Darstellung und der Vielseitigkeit seines Wissens. Man braucht nur Spinozas früheste Schrift, den kurzen Traktat, oder seine Prinzipien der kartesianischen Philosophie zu lesen, um zu erkennen, eine wie gründliche Kenntnis er sich von dem Systeme Descartes' erworben und wie tiefe Wurzeln es in seinem Denken geschlagen hat. Ob er aber jemals Kartesianer in strengem Wortsinne gewesen ist, das heißt, ob er sich jemals

in allen wichtigen Punkten Descartes angeschlossen hat, kann weder bewiesen noch widerlegt werden. Mit Sicherheit lässt sich jedoch aus dem Inhalt seiner Briefe und Schriften dartun, daß er sich seit der Zeit, da er als Schriftsteller auftrat, die volle Selbständigkeit des Denkens auch diesem seinem grossen Lehrer gegenüber gewahrt hat und in Bezug auf die bedeutendsten Fragen der Metaphysik, Psychologie und Ethik unabhängig von ihm war, noch bevor er das dreißigste Lebensjahr erreicht hatte.

Es ist ein langer Weg, den Spinoza in seiner geistigen Entwickelung durchmessen hat. Der Anfangs- und Endpunkt dieses Weges steht fest. Nur vermutungsweise aber ist die Reihenfolge der in der Mitte liegenden Stationen zu bestimmen. Zuverlässige Nachrichten liegen darüber vor, daß seine Bildung auf einer in früher Jugendzeit gewonnenen Kenntnis der Bibel und des Talmuds beruht. An sie wird sich das Studium der exegetischen und religionsphilosophischen Litteratur des jüdischen Mittelalters angeschlossen haben, von welcher wiederum tausend Fäden zur Lehre der Kabbala führten. Unwahrscheinlich aber, wenn auch nicht unmöglich, ist, daß er alle diese Studien völlig abgeschlossen haben werde, bevor er sich profanen Wissenschaften zuwendete. Er wird den Grund zu seinem weitumfassenden profanen Wissen schon während seiner Schuljahre gelegt haben. Genauer anzugeben, wann und in welcher Reihenfolge er die einzelnen Sprachen, deren er mehr oder weniger mächtig war, und die einzelnen mathematischen, naturwissenschaftlichen und philosophischen Disziplinen, in denen er heimisch war, sich aneignete, sind wir nicht imstande; doch ist es wahrscheinlich, daß er, nachdem er das Spanische, Portugiesische und Holländische durch den täglichen Gebrauch im Vaterhause und in seiner nächsten Umgebung erlernt hatte, zunächst des Lateinischen, als der Grundlage aller Gelehrtenbildung jener Zeit, und erst später des Französischen, Italienischen und Deutschen sich zu bemächtigen wußte. Vermutlich haben ferner philosophische Studien die naturwissenschaftlichen und mathematischen begleitet. Denn Philosophie war im siebzehnten Jahrhundert von Mathematik und

Naturwissenschaft nicht getrennt. Das Studium der exakten Wissenschaften wies überall auf philosophische Betrachtungen hin, und niemand konnte Descartes' oder Hobbes' Lehren erfassen, ohne in jene Wissenschaften eingeweiht zu sein. Mit noch größerer Sicherheit darf behauptet werden, daß er von der weitest verbreiteten, in Schule und Kirche herrschenden Richtung, der Scholastik, zur neuen Philosophie, insbesondere zu Descartes, nicht aber von diesem zu jener übergegangen ist. Er würde sicherlich nicht Thomas und die Thomisten, nicht Suarez und Martini studiert haben, nachdem er Descartes' neues glänzendes System kennen gelernt hatte. Unter Spinozas Zeitgenossen giebt es keinen, der diesen Weg gegangen wäre.

Auf den wichtigsten der angegebenen Gebiete menschlichen Wissens muß Spinoza heimisch gewesen sein, als im Jahre 1656 der Bannfluch der jüdischen Gemeinde seinem Leben eine entscheidende Wendung gab. Das versichert einer der zuverlässigsten von seinen Biographen ausdrücklich. Und mannigfache Tatsachen bestätigen es. Am Ende der fünfziger Jahre ist seine Bildung in den wesentlichsten Punkten vollendet. In dieser Zeit hat Spinoza den kurzen Traktat verfasst. Er ist lateinisch geschrieben, setzt also die Beherrschung dieser Sprache voraus. Die Theologie und Religionsphilosophie des Judentums liegen hinter ihm: abgewiesen wird in den wichtigsten Punkten auch die Scholastik, obgleich deutliche Spuren ihres Einflusses in untergeordneten Fragen noch sichtbar sind. Für Psychologie und Ethik ist Descartes' Einwirkung unverkennbar, die auf dem Gebiete der Metaphysik überwunden ist. In klaren Umrissen aber zeigt der Traktat schon Spinozas eigene Lehre: das setzt die umfassendsten philosophischen Studien voraus. — Wenig später als der Traktat ist der erste Anhang entstanden. Da formt Spinoza seine Sätze und Beweise schon nach euklidischer Methode: er war damals also auch der Mathematik vollkommen kundig. Im Anfange der sechziger Jahre schreibt er eine eingehende Kritik chemischer und physikalischer Aufstellungen Robert Boyles: längst vollendet muß also das Studium der Chemie und Physik in dieser Zeit gewesen sein.

Das alles weist auf eine Entwickelung hin, die zum Teile wohl in die Jahre von 1656 bis 1659 zu verlegen ist, die sich aber nicht ganz in diesem kurzen Zeitraum vollzogen haben kann, sondern vor die Katastrophe des Jahres 1656 fällt und wahrscheinlich bis in die Schulzeit hinaufreicht.

Bei der Aneignung des gewaltigen Wissensstoffes aber, in dessen Besitz wir Spinoza in seinem Mannesalter sehen, hat er größere Schwierigkeiten zu überwinden gehabt, als die meisten seiner gelehrten Zeitgenossen. Er ist in gewissem Sinne Autodidakt gewesen. Er hat keine andere Schule besucht als die der jüdischen Gemeinde in Amsterdam, deren Unterricht auf die biblisch-rabbinische Litteratur beschränkt war, und die Privatschule van den Endens, die in vielen Beziehungen sicherlich sehr ungenügend war. Und nur Stückwerk kann es gewesen sein, was von Kenntnissen er sich im häuslichen Verkehr mit van den Enden und anderen Lehrern erworben hat. Der Segen eines akademischen Unterrichtes aber ist ihm nicht zuteil geworden, und die persönliche Einwirkung bedeutender Lehrer und ebenbürtiger Freunde hat er immer entbehren müssen. Auch hat er nicht, wie Descartes und Leibniz, wie Hobbes und Locke, auf großen Reisen im Verkehr mit hervorragenden Gelehrten sein Wissen bereichern können. Er war zu arm zu derartigen Unternehmungen und ist zeitlebens aus der nächsten Umgebung Amsterdams, Leidens und des Haag nicht herausgekommen. So verdankt er den besten Teil seiner Bildung sich selbst, dem heißen Drange nach Erkenntnis, der ihn antrieb, überall die reinsten und ergiebigsten Quellen aufzusuchen und aus ihnen die Belehrung zu schöpfen, die ihn auf die Höhe modernen Wissens gestellt hat.

Viertes Kapitel.

Ablösung vom Judentum.

Mit dem Wissen wächst der Zweifel.
Goethe.

Spinozas Studiengang ist, soweit es die dürftigen Angaben seiner Biographen und einige andere Nachrichten erlaubten, dargelegt worden. Damit ist freilich nur das äußere Rüstzeug seiner seelischen Entwickelung beschrieben. Die Kenntnisse jedoch, die er sich angeeignet hat, sind kein toter Besitz für ihn gewesen. Ihre Erwerbung bedeutete für ihn eine Klärung seines Denkens, die seine Anschauungen von Gott und Welt umwandelte und auch seinem Fühlen und Streben einen neuen Inhalt gab. Seine wissenschaftliche Ausbildung ist es gewesen, die ihm den Glauben der Kindheit erschütterte und den frommen Anhänger der Bibel und des Talmuds zum freiesten Denker des siebzehnten Jahrhunderts machte. Die Phasen dieser Entwickelung sind zugleich die seiner Ablösung vom Judentum. Seine biblischen Studien haben ihn zuerst in den Konflikt zwischen Glauben und Wissen gestürzt, der wenigen Denkern erspart geblieben ist, seitdem es eine Philosophie und eine Wissenschaft giebt. Je tiefer er in den Geist der jüdischen Litteratur eindrang, desto ernstere Zweifel wurden in ihm wach, und desto mehr gewöhnte er sich, Glaubensansichten, die seiner Umgebung als unumstößlich galten, für unhaltbare Vorurteile anzusehen und abzuwerfen. An die früher erwähnten Fragen und Einwürfe, zu denen die Lehrer selbst ihre Schüler anregten, schlossen sich Bedenken schwer wiegender Art, die ihn der Theologie entfremdeten und schließlich einen offenen Bruch mit der Religion seines Volkes herbeiführten. Wo nun aber seine den Glauben unterwühlenden Zweifel einsetzten, wie sie allmählich wuchsen und schließlich den ganzen Menschen gefangen nahmen, das genau zu bestimmen sind wir außerstande. Von Spinoza selbst erfahren wir, daß er schon in früher Zeit

den Text der Bibel als vielfach verderbt angesehen und auch Aufzeichnungen über verstümmelte und verschriebene Stellen der heiligen Schrift sich gemacht hat. Von solcher Annahme aber war nur ein Schritt bis zur Leugnung der Lehre, die als Grundlage des orthodoxen Judentums gilt, daß der Pentateuch auf göttliches Geheiß von Moses geschrieben sei. Und daß er dies geleugnet, daß er angenommen habe, die Bücher Mosis seien „ein menschlich Buch, so Moses nie gemacht“, berichtet der freilich nicht sehr zuverlässige Lefèvre bei Stolle, während Lucas nur im allgemeinen von einer Mißachtung des göttlichen Gesetzes spricht. Gewiß hatte es bei diesen ketzerischen Ansichten nicht sein Bewenden. Bibel und Talmud boten dem kritischen Auge des scharfblickenden jungen Denkers noch viele andere Angriffspunkte dar. Und Spinoza hat in seinem theologisch-politischen Traktat nicht unterlassen, in unbarmherziger Kritik auf sie hinzuweisen. Manche seiner Einwendungen werden lange Zeit vor der Abfassung des Traktates entstanden sein. Welche aber das waren, wie viele der Waffen, die er als Mann gegen die Authentie der Bibel richtete, schon im Jünglingsalter geschmiedet wurden, kann nicht ermittelt werden. Auch genügt es zu wissen, daß er einzelne Stellen der Bibel angetastet und einzelne ihrer Lehren als irrig angesehen hat, um seine völlige Abwendung vom Judentum zu erklären. Denn in einer Religion, die auf dem Glauben an eine göttliche Offenbarung beruht, muß die Leugnung eines einzigen Lehrsatzes den Zusammenbruch des ganzen Gebäudes zur Folge haben, wenigstens für einen Geist wie Spinoza, der folgerichtig zu denken gewohnt war.

In den Jahren, die der Schulzeit unmittelbar folgten, lernte er auch das Zeremonialgesetz des Judentums als unverbindlich betrachten. Aus gutem Grunde. Der göttliche Ursprung der Bibel war ihm zweifelhaft geworden; darum mußte ihm auch die Verbindlichkeit der zahllosen von Bibel und Talmud gegebenen Vorschriften hinfällig werden. So verwarf er, was seiner Umgebung heilig war. Er erblickte bloße Menschensatzungen da, wo seine Religionsgenossen göttliche Gesetze gläubig verehrten und streng beobachteten. Er über-

trat die vielfachen Gebote, die über Speise und Trank, Heiligung des Sabbats und der Feiertage von der Bibel gegeben und von den Lehrern des Talmuds und der späteren Zeit ins unendliche vermehrt und verschärft worden waren. Er hielt sich auch an das Gebetritual nicht mehr gebunden, das für jedes wichtige Ereignis und jede Tageszeit vorgeschrieben war. Das alles erschien seinen Glaubensgenossen als schweres Vergehen. In dem Banne, der im Jahre 1656 über ihn ausgesprochen wurde, ist von seinen schlechten, ja „ungeheuerlichen“ Handlungen die Rede. Darunter sind nicht unsittliche oder rechtswidrige Taten verstanden. Sie zu begehen, war er unfähig. Es sind Uebertretungen des Zeremonialgesetzes gewesen, für die er zur Rechenschaft gezogen ward. Er selbst vergalt in späterer Zeit diese Anklage mit scharfer Verurteilung der kleinlichen, beengenden, das ganze Leben des Juden fesselnden Satzungen. Er nannte sie einen Ausfluß göttlichen Zornes, „eine Strafe und Qual des Lebens“.

Ob Spinoza sich völlig aus eigener Kraft von den Fesseln des überlieferten Glaubens befreite, ob Fremde sie zu lösen ihm geholfen haben, und wer es gewesen ist, der den zündenden Funken in seine nach Klarheit ringende Seele geworfen hat, vermögen wir nicht mit Sicherheit zu bestimmen. Nur als wahrscheinlich dürfen wir annehmen, daß, wie auf seine positiven Anschauungen, so auch auf seine Negation religiöser Lehren von jüdischen Schriftstellern ein tiefgreifender Einfluß ausgeübt worden ist. Es fehlte im Judentum früherer und späterer Zeit nicht an Grüblern und Zweiflern, deren Meinungen ihm bekannt waren, noch bevor er das neue Wissen des Occidentes in sich aufnahm, und die nicht wirkungslos für ihn geblieben sein können. Eben die Lehren, deren Wahrheit Spinoza bezweifelte, die Abfassung des Pentateuchs durch Moses, die Göttlichkeit der biblischen Gesetze, die Inspiration der Propheten und die Authentie der biblischen Schriften waren schon im Mittelalter mit größerer oder geringerer Entschiedenheit angefochten worden. Auf zahlreiche Stellen des Pentateuchs, die unmöglich von Moses herrühren können, hat Abraham ibn Esra hingewiesen. Spinoza erwähnt das mit großen

Lobsprüchen für den scharfsinnigen Exegeten. Gersonides hat auf chronologische Schwierigkeiten aufmerksam gemacht, die eine Inspiration des Verfassers des Richterbuches ausschliessen. Andere größere Schwierigkeiten des Bibeltextes hoben andere Religionsphilosophen hervor. Sie wiesen auf Erzählungen der Bibel hin, in denen von einem endlichen, in Raum und Zeit beschränkten, menschenähnlichen Gotte, von seiner Erscheinung an bestimmten Orten, von Zorn, Mitleid, Reue, Unkenntnis Gottes gesprochen wird. Sie zeigten, daß in zahlreichen Bibelstellen das Tun des Menschen als völlig abhängig von Gottes Wissen und Wollen hingestellt wird und somit die Freiheit des Handelns gänzlich aufgehoben erscheint. Sie verschwiegen nicht, daß die Unsterblichkeit der Seele nirgends in der Bibel mit deutlichen Worten gelehrt wird. Diese und andere Zweifelgedanken wurden freilich nicht von einer religionsfeindlichen Gesinnung eingegeben und nicht als Waffen gegen das orthodoxe Judentum verwendet. Die jüdischen Religionsphilosophen wollten vielmehr eine Versöhnung zwischen Glauben und Wissen, zwischen dem Inhalt der Bibel und philosophischen Ueberzeugungen stiften, indem sie jene anstössigen Stellen umdeuteten und durch allegorische Erklärungen die Lehre von der reinen Geistigkeit Gottes, von der Freiheit des Menschen und der Unsterblichkeit der Seele in die Bibel hineintrugen. Sie machten so die Bibel gleichsam zu einem Palimpsest, dessen äußere Züge man erst zu beseitigen habe, ehe man die ursprüngliche Schrift erblicken könne.

Ihre Meinungen, mit größtem Scharfsinn und erstaunlicher Gelehrsamkeit entwickelt, mochten Spinoza eine Zeitlang über schwere Bedenken hinweghelfen; auf die Dauer konnten sie ihn nicht befriedigen. Es konnte ihm nicht entgehen, daß die Bibel tatsächlich nicht mit der Philosophie, welche das jüdische Mittelalter für die höchste hielt, übereinstimmt; daß Maimonides und seine Vorgänger und Nachfolger ebenso der Philosophie wie der Religion Gewalt antun; daß eine unausfüllbare Kluft zwischen Bibel und Aristoteles, zwischen Religion und Philosophie besteht. Je mehr die alten Theologen gegen jede Vermenschlichung und Verendlichung Gottes eiferten, je freier

und reiner sie den Begriff der Gottheit faßten, desto bedenklicher mußten Spinoza alle die Bibelstellen erscheinen, in denen Gott als beschränkt in Zeit und Raum, als Gefühlen und Affekten unterworfen dargestellt wird. War aber erst einmal die Umdeutung solcher Stellen als eine unzulässige erkannt, dann mußte der Zweifel an der Wahrheit der Bibel immer stärker und bedrohlicher werden. Denn es handelte sich hier um eine Grundwahrheit der Religion und Philosophie. Widersprach ihr die Bibel, dann war dem Unglauben Tür und Tor geöffnet. — Dazu kam noch manches andere, was den Zweifel weckte und verstärkte. Maimonides lehrte: Glaube ist nichts als Ueberzeugung von der Wahrheit einer Lehre; es giebt keinen Glauben, der klarem Denken widersprechen dürfte. Wer diesen Grundsatz billigte und von ihm aus die Bibel unbefangen musterte, der mußte zu den schlimmsten Ketzereien geführt werden. Denn es konnte nicht zweifelhaft sein, daß die Bibel gar mancherlei enthält, was menschlicher Vernunft unfaßbar ist. Zu Maimonides' Ansicht bekannte sich aber eine große Zahl der jüdischen Religionsphilosophen.

So waren schwere Bedenken gegen die Wahrheit der biblischen Erzählungen und die Verbindlichkeit ihrer Vorschriften in Spinozas Geiste aufgestiegen, und die talmudisch-rabbinische Litteratur war nicht geeignet, seinen wankenden Glauben zu stützen. Der Talmud galt den rechtgläubigen Juden, die den Kern der amsterdammer Gemeinde bildeten, als Aufzeichnung der Moses von Gott mündlich offenbarten Lehre oder als vom heiligen Geist eingegebene Erklärung und Fortbildung derselben. Die Erläuterung, Ergänzung und Erweiterung talmudischer Erörterungen aber bildete ein ungeheures, von den Rabbinern des Mittelalters herrührendes Schrifttum, dessen Kenntnis und Verständnis neben der Beschäftigung mit dem Talmud die höchste Aufgabe der jüdischen Gelehrten war. Diese talmudisch-rabbinische Litteratur überwucherte den altheiligen Stamm der Bibel. In ihren Vorschriften, nicht in denen des Pentateuchs und der Propheten, fand man die Richtschnur des Lebens. Sie umspann mit tausendfältigen Bestimmungen jeden Schritt, man möchte sagen, jeden Atem-

zug des Gläubigen. Sie beherrschte mit ihren Erörterungen und Entscheidungen, mit ihrer scharfen aber unfruchtbaren Dialektik Schule und Haus. Sie trübte den Sinn und verwirrte den Verstand durch ihre um Natur und Geschichte unbekümmerte, unwissenschaftliche und unlogische Methode der Forschung. Auch der Teil des Talmuds, der nicht von kleinlicher Kasuistik erfüllt ist, die Agada, enthält neben vielen erhebenden Gedanken, sinnigen Gleichnissen und echt ethischen Aussprüchen so viele unwahre und abergläubische Meinungen, daß er für den abstoßenden Inhalt der Halacha nicht entschädigen konnte. Es ist begreiflich, daß sich Spinoza, als er die Autorität der Bibel aufgegeben hatte, auch von diesem Schrifttum abwenden mußte. Dem Widerwillen, mit dem er es betrachtet, giebt er in späterer Zeit schroffen Ausdruck. Wie hätte es ihm den Glauben wiedergeben können, in welchem der Pentateuch, Jesaias, Hiob und die Psalmen ihn zu erhalten nicht vermocht hatten?

Die exegetisch-philosophische Litteratur des jüdischen Mittelalters enthält Ansätze einer Kritik, die einen Denker wie Spinoza zur Verneinung der religiösen Ueberzeugungen des Judentums wohl führen konnten. Aber die Grundlage dieses Schrifttums ist doch ein fester und zuversichtlicher Glaube an die Religion, wie sie die Väter erfaßt und überliefert hatten. Um die Zeit Spinozas aber war auch dieser Glaube ins Wanken gekommen. Die Zeit der Renaissance war auch am Judentume nicht spurlos vorübergegangen. Der in Europa aus langem Schlaf erwachte Geist der Denkfreiheit erweckte auch unter den Marranen Italiens und Hollands eine kritische, skeptische, religionsfeindliche Stimmung, die sich in den verschiedensten litterarischen Erzeugnissen Luft machte. Gerade in Holland klagten die Rabbiner über die vielen Ketzer und Abtrünnigen, die es in Israel gab, die der Bibel spotteten und das mündlich überlieferte Gesetz verwarfen. Von Vielen ward der Unsterblichkeitsglaube angezweifelt. In Amsterdam, so wird berichtet, lebte ein Arzt, der Talmud und Kabbala verwarf und nur die Philosophie hochhielt. Schriften verschiedener Art erzeugten und verbreiteten den Unglauben.

Im Jahre 1628 war in Amsterdam ein Mann erschienen, Joseph del Medigo war sein Name, der durch seine Gelehrsamkeit und eine fruchtbare Schriftstellerei die Augen auf sich zog. Wohlbewandert in der talmudischen, religionsphilosophischen und kabbalistischen Litteratur, ein Schüler der paduanischen Universität und Galileis, wollte er zugleich Theologe, Philosoph, Arzt, Astronom, Mathematiker und Physiker sein. Aber von seiner großen Gelehrsamkeit erdrückt, in steter Furcht, sich die Feindschaft seiner abergläubischen Zeitgenossen zuzuziehen, in ärmlichsten Verhältnissen von Ort zu Ort wandernd, hat er sich nie zu sicherer Erkenntnis durchzuringen vermocht. Helle Gedanken sind bei ihm mit trüben Vorstellungen, geniale Einfälle mit mystischer Verschwommenheit, kindlicher Glaube ist mit kühner Zweifelsucht gepaart. In seinen Schriften zeigt er sich — einem Vanini hierin verwandt — bald als eifrigen Anhänger der religiösen Ueberlieferungen, bald richtet er scharfe Angriffe auf die landläufige Auffassung der Bibel und ihrer Erklärer. Bisweilen verteidigt er die Kabbala; an anderen Orten aber erklärt er sie für Wahnwitz. Die Göttlichkeit der Bibel will er nicht anfechten, lehrt aber doch, daß der Verfasser der Chronik Erzählungen, die er in den Büchern der Könige vorfand, willkürlich ausgeschmückt habe. Ohne jemals offen und ehrlich mit seinen Meinungen hervorzutreten, hat er in mehr oder weniger versteckten Andeutungen zahlreiche Ketzereien ausgesprochen. Er leugnet die Schöpfung aus Nichts, sucht manche Wunder, von denen die Bibel erzählt, aus natürlichen Ursachen abzuleiten und erblickt in der Gabe der Prophetie nur einen höheren Grad der allgemeinen Vernunfttätigkeit. Das Dasein von Engeln hat er für unerwiesen und die Annahme einer Seelenwanderung für grundlos erklärt. Ueberhaupt weist er jede Meinung zurück, die nicht auf Beweise, sondern auf den Glauben gestützt wird. Die Ansichten dieses seltsamen Mannes müssen Spinoza bekannt gewesen sein. Die inhaltreichste seiner Schriften ist in der Offizin Manasses ben Israel gedruckt; eine andere befand sich in Spinozas Büchersammlung. Einzelne seiner Ansichten finden sich auch in Spinozas Werken wieder.

Zu den unruhigen Köpfen, den Grüblern und Zweiflern gehörte auch ein Mann, dessen tragisches Geschick zur Zeit Spinozas viel Aufsehen erregt hat und im neunzehnten Jahrhundert Gegenstand poetischer Verherrlichung geworden ist: Uriel da Costa. Von jüdischer Abkunft, war er in Spanien im katholischen Glauben erzogen worden. Aber an der Wahrheit des Christentums irre geworden, floh er von Oporto nach Amsterdam und kehrte hier zur Religion seiner Vorfahren zurück. Doch bald erwachten in ihm Zweifel, die ihn zum erbitterten Gegner des Glaubens, zu dem er übergetreten war, machten. Er hatte eine ideale Religion bei den Bekennern des Judentums gesucht und fand eine engherzige, in Formen verknöcherte religiöse Gemeinschaft. In seinem Geiste hatte die Bibel als Inbegriff reiner, wahrhaft göttlicher Lehren gelebt, und bei näherer Untersuchung stieß er auf kindliche Anschauungen und unausführbare Satzungen: diese wie jene haltloses Menschenwerk. Nun trat er offen mit seinen ketzerischen Ansichten hervor, erklärte, der Pentateuch sei nicht göttlichen Ursprungs und nicht von Moses verfaßt; die Unsterblichkeit der Seele werde in der Bibel nicht gelehrt und sei an sich unglaublich; das rabbinische Judentum stehe in Widerspruch mit den mosaischen Gesetzen; die religiösen Vorschriften und Gebräuche des Judentums seien nicht verbindlich; eine dem Wesen des Menschen entsprechendere Naturreligion müsse an die Stelle des Offenbarungsglaubens treten. Wegen dieser und anderer ketzerischen Ansichten ward er von der amsterdammer Gemeinde in den Bann getan. Fünfzehn Jahre ertrug er die Ausstoßung aus der jüdischen Gemeinschaft. Dann widerrief er seine Ketzereien, aber nur um sich nach kurzer Zeit abermals zu ihnen zu bekennen. Zum zweiten Male in den Bann getan, unterwarf er sich nach sieben Jahren einer grausamen über ihn verhängten Buße, deren Augenzeuge der damals achtjährige Spinoza wahrscheinlich gewesen ist. Der unglückliche Mann hatte zuerst ein feierliches Sündenbekenntnis abzulegen und Besserung zu geloben. Dann empfing er neununddreißig Geißelhiebe, und schließlich mußte er, auf der Schwelle der Synagoge ausgestreckt, die Anwesenden über

sich hinwegschreiten lassen. Da Costa überlebte die ihm angetane Schmach nicht lange. Nachdem er in einer uns noch erhaltenen Beschreibung seines Lebens furchtbare Anklagen gegen seine Feinde erhoben hatte, machte er mit einem Pistolenschuß seinem unseligen Dasein ein Ende.

Ob Spinoza die ketzerischen Schriften da Costas jemals gelesen hat, ist ungewiß. Denn alle Exemplare des von diesem im Jahre 1624 veröffentlichten Werkes, in welchem er die meisten seiner das Judentum bekämpfenden Ansichten ausgesprochen hatte, sind verbrannt, und seine Autobiographie ist erst zehn Jahre nach Spinozas Tode herausgegeben worden. Daß aber seine Verurteilung des rabbinischen Judentums nicht spurlos an Spinoza vorübergegangen ist, ist wahrscheinlich. Ereignisse, wie die Buße und der Selbstmord da Costas, wiesen mit furchtbarem Ernst auf sie als ihre Ursache hin, und diese konnten so wenig aus Spinozas Gedächtnis schwinden, wie die Nachricht von der vier Jahre nach da Costas Tod von der spanischen Inquisition verhängten Verbrennung Judas des Frommen.

So sehen wir, wie inmitten der jüdischen Gemeinde Amsterdams der Same ausgestreut war, der in Spinozas empfänglicher Seele zu neuen Gedanken heranreifte. Einige der „schrecklichen Ketzereien“, die man ihm zum Vorwurf machte, sind die Früchte, die auf dem durch Kritik und Skepsis durchwühlten Boden erwachsen sind. Immer aber blieben die Anregungen, die der eine oder andere der jüdischen Zweifler Spinoza gab, vereinzelt. Sie konnten ihm zwar den Glauben an die Wahrheit der Religion nehmen, die ihm in den Jahren der Kindheit heilig gewesen war, aber keine andere positive Ueberzeugung an ihre Stelle setzen. Eine neue umfassende Weltanschauung gewann er erst auf Grund von Studien, die ihn weitab von dem jüdischen Schrifttum und der jüdischen Religion führten. Die Beschäftigung mit der klassischen Litteratur des Altertums, mit den mathematischen und naturwissenschaftlichen Schriften des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts, endlich mit der modernen Philosophie eröffnete ihm eine neue Welt der Erkenntnis. Rom schenkte ihm seine durch-

sichtig klare, logisch bestimmte Sprache; die altklassische Litteratur offenbarte ihm die Herrlichkeit der griechischen und lateinischen Dichter, Redner, Geschichtschreiber und Philosophen. Er lernte die subtilen Untersuchungen der christlichen Scholastik und die tiefsinnigen Gedanken der modernen Mystik kennen. Ueber alle diese Wissenschaften war er, wie über ebensoviele Vorstufen der Erkenntnis emporgeschritten zu dem gewaltigen Bau, den die neuen Wissenschaften der Natur aufgeführt und die Philosophie Descartes' vollendet hatte. Wie unzulänglich und hinfällig mußte diesem grandiosen Gebäude gegenüber die enge Hütte erscheinen, die seinem jugendlichen Denken alle Wahrheit umschlossen hatte! Vor dem durch strenge wissenschaftliche Forschung geschärften Blicke brachen die längst wankend gewordenen Lehren und Satzungen des Judentums in sich zusammen. Ihre Stelle nahmen Gedanken ein, welche die Bausteine zu einem neuen philosophischen Systeme geworden sind.

Aus der unendlichen Fülle von Anregungen und Einwirkungen, die das neue Wissen brachte, einzelnes herauszugreifen, das als treibende Kraft der inneren Umwandlung, die Spinoza in dieser Zeit erfahren hat, zu betrachten wäre, sind wir nicht berechtigt. Eine gewaltige revolutionäre Bewegung hatte sich seit dem fünfzehnten Jahrhundert Europas bemächtigt. Nicht bloß bestimmte Ueberlieferungen wurden angetastet, nicht bloß einzelne theologische, philosophische, naturwissenschaftliche, soziale und juristische Ansichten bekämpft, nicht bloß diese oder jene Stelle der Bibel angezweifelt oder umgedeutet: das ganze System der mittelalterlichen Wissenschaft ward in Frage gestellt. Die Autonomie des menschlichen Denkens ward gepredigt. Eine natürliche Moral sollte an die Stelle der theologischen Ethik treten, ein Naturrecht die von Gott gesetzte Staatsordnung ersetzen, ein Vernunftglaube die offenbarte Religion verdrängen. In dem großen Zusammenklang dieser neuen Lehren sind nur die lautesten Stimmen, die auf die Entwickelung der positiven Gedanken Spinozas einen entscheidenden Einfluß ausgeübt haben, herauszuhören. Seitdem die neue Wissenschaft ihn die un-

verbrüchliche Ordnung und mathematisch strenge Gesetzlichkeit des Naturlaufes kennen gelehrt hatte, gab es für ihn keine Wunder, keine übernatürlichen Kräfte, keine Engel und keine Teufel mehr. Seitdem ihm die Bedeutung der kopernikanischen Lehre samt ihrer Konsequenz, der Unendlichkeit der Welt in Zeit und Raum, zu klarem Bewußtsein gekommen war, mußte er die anthropozentrische Weltanschauung aufgeben, welche die Bibel durchdringt. Seitdem er mit den Theosophen der Renaissance die Offenbarung Gottes in der Natur der Dinge und des Menschengeistes fand, mußte er eine Offenbarung Gottes in der Schrift leugnen. Wertvoll für die Erziehung des Volkes blieb ihm die Bibel nach wie vor. Göttlich aber war sie für ihn nunmehr in keinem anderen Sinne, als man auch Homer und Sophokles, dem Corpus juris und dem Koran dieses Beiwort geben darf. So wandelte der Geist der neuen Zeit sein ganzes Denken um und hob ihn weit hinaus über alles, was er als Knabe geglaubt und geträumt hatte.

Obgleich innerlich dem Judentum entfremdet, hat er doch lange Zeit den offenen Bruch mit ihm gescheut. Tausend unsichtbare Fäden verbanden ihn mit der Geschichte des Judentums. Fester noch verknüpfte ihn mit der Religion seiner Stammesgenossen die Rücksicht auf seinen Vater und seine Geschwister, die er, wie er wohl wußte, durch einen Abfall tödlich kränken würde. Darum verschloß er seine Zweifel still im Innern und machte niemanden zum Mitwisser seines Unglaubens.

In dieser Zeit, am 28. März 1654, starb Michael d'Espinoza. Ihm blieb der Schmerz erspart zu sehen, wie der einzige Sohn, der ihm geblieben war, der Religion untreu wurde, die er selbst hoch und heilig hielt, und von der Gemeinschaft ausgeschlossen wurde, an deren Spitze er selbst mehrere Jahre gestanden hatte. Spinoza aber blieb von dem Vorwurfe befreit, durch seinen Abfall vom Judentum den Tod seines Vaters beschleunigt zu haben. Noch längere Zeit nach diesem Ereignis hat er sich als Mitglied der jüdischen Gemeinschaft betrachtet. Eine erst vor kurzem aufgefundene Urkunde zeigt,

daß er noch am 5. Dezember 1654 die Synagoge besuchte und dem religiösen Brauche gemäß zum Segenspruche über die heilige Schrift aufgerufen, eine kleine Spende für einen wohltätigen Zweck zu geben gelobte. Als aber das Trauerjahr vorbei war und keine Rücksicht auf den Vater Spinoza mehr band, trat er auch offener mit seinen Ansichten hervor. Es kam eine Zeit, in der nicht länger verborgen bleiben konnte, was ihn beschäftigte und sein innerstes Wesen veränderte. Zwei junge Leute, so wird erzählt, die sich seine besten Freunde nannten, baten ihn, ihnen seine wahren Ansichten mitzuteilen. Sie stellten ihm vor, daß er, welcher Art auch diese Ansichten sein möchten, von ihnen nichts zu fürchten habe, da sie nichts anderes wollten, als sich über ihre eigenen Zweifel Klarheit verschaffen. Spinoza, erstaunt über die unerwartete Anrede, konnte nicht gleich eine rechte Antwort finden. Zuletzt sagte er ausweichend, daß sie ja Moses und die Propheten hätten, und daß sie ihnen unbedenklich folgen müßten, wenn sie wahre Israeliten wären. Doch die falschen Freunde ließen nicht ab, ihn mit ihren Fragen zu bedrängen. „Ich sehe nicht,“ sagte einer von ihnen, „daß die Bibel von einem rein geistigen Wesen spricht, daß ihr zufolge Gott unkörperlich, die Seele unsterblich ist, und daß den Engeln eine substanzielle Wirklichkeit beigelegt wird. Was hältst Du hiervon?“ fragte er Spinoza. „Hat Gott einen Körper? Giebt es Engel? Ist die Seele unsterblich?“ „Ich gestehe,“ antwortete Spinoza, „daß ich in der Bibel nichts von einem geistigen oder unkörperlichen Wesen finde, und daß es darum nicht ungeziemend sein kann zu glauben, daß Gott einen Körper habe. Es ist ferner gewiß, daß die Bibel nicht sagt, die Engel seien reale und dauernde Wesenheiten, sondern vielmehr bloße Phantome, gleich den Bildern, die man in einem Spiegel oder im Traume sieht. Das Wort „Seele“ ferner wird in der Schrift überall angewendet, um „Leben“ und „Lebendes“ zu bezeichnen, und vergebens würde man in ihr nach einem Beweise für ihre Unsterblichkeit suchen.“ Damit brach Spinoza die verfängliche Unterhaltung ab und entzog sich in der Folge jedem weiteren Versuche ihn auszuhorchen. Die falschen

Freunde aber rächten sich für sein Mißtrauen, indem sie ihn als einen Menschen verschrieen, der für das mosaische Gesetz nur Haß und Verachtung empfinde, der nicht, wie man hoffte, eine Säule der Synagoge, sondern ihr Zerstörer einst sein werde. So erzählt Lucas, unzuverlässig in allen Einzelheiten dieses Gespräches, gewiß aber mit richtiger Angabe der Tatsache, daß Spinoza vor Zeugen seine dem orthodoxen Glauben widersprechenden Ansichten ausgesprochen hat und daß der Inhalt seiner Aeusserungen den Vorstehern und Rabbinern der amsterdammer Gemeinde hinterbracht worden ist. Trotz dieser gefährlichen Ansichten waren sie nicht gesonnen, Spinozas innere Abwendung vom jüdischen Glauben zu öffentlicher Abtrennung zu erweitern. Das Judentum hat eine bloß theoretische Anzweifelung oder Leugnung seiner Lehren zumeist ruhig hingenommen. Der Grundsatz galt, daß jeder, der an den Einen Gott glaube, Jude sei und bleibe. Spinoza aber ließ es bei bloßen Worten nicht bewenden. Er übertrat öffentlich Satzungen, die Bibel und Talmud vorschrieben, zog sich von den Juden fast ganz zurück und besuchte nur noch selten die Synagoge. Man begreift, warum er jetzt den gemeinsamen Gottesdienst der jüdischen Gemeinde mied. Er konnte sich nicht länger andächtig an einen Gott wenden, der in den hebräischen Gebeten als ein sehr mächtiges und sehr weises, aber doch nicht als ein schlechthin unendliches Wesen erfaßt wird; der in sechs Tagen die Welt geschaffen, am siebenten aber geruht haben soll, wie ein von hartem Tagewerk ermüdeter Arbeiter; dem jene Gebete Liebe und Haß, Mitleid und Zorn beilegen, als sei er ein von Affekten beherrschter Mensch. Spinoza konnte nicht mehr die Gottheit um Wiederherstellung des Tempeldienstes und seiner Tieropfer anflehen und eine Auferstehung der Toten, an die in den Gebeten oft erinnert wird, nicht mehr erhoffen und nicht für möglich halten. Das alles war mit seinen neugewonnenen Anschauungen von Gott und Mensch unverträglich.

Statt des Umganges mit seinen Stammesgenossen suchte er jetzt die Gesellschaft von Christen, und anstatt dem jüdischen Gottesdienste beizuwohnen, nahm er an den Religionsübungen

christlicher Gemeinden teil. Was ihn zu diesen hinzog, ist unschwer zu erkennen. Die Religion, in der er erzogen war, der er die ersten Begriffe von den göttlichen Dingen verdankte, hatte für ihn ihren Glanz verloren. Er sah jetzt mit Gleichgiltigkeit und Mißachtung auf sie herab, die ihm in der Jugendzeit als höchste Wahrheit erschienen war. Aber er war kein leichtfertiger Kritteler, der seine Religion weggeworfen hätte, wie einen wertlosen Kieselstein, und über den verlorenen Glauben hätte spotten können wie über einen nächtlichen Rausch. Er war ein durch und durch positiver Geist. Je gläubiger er nun einst an den frommen Ideen seines Volkes gehangen hatte, desto quälender muß die Leere gewesen sein, die er empfand, als sie vor seinen Augen mehr und mehr verblaßten und ihm schließlich zu bloßen Traumgestalten wurden. Für alles, was sein Glaube verloren hatte, suchte er Ersatz im Christentum. Er studierte das Neue Testament, von dem eine treffliche Ausgabe in griechischer, syrischer und lateinischer Sprache in seiner Büchersammlung sich befand. Von dem gewaltigen Eindruck, den das Grundbuch des Christentums auf ihn gemacht hat, zeugt die tiefe Verehrung, die er für Jesus Christus empfand und der er im theologisch-politischen Traktat Ausdruck gegeben hat. Er suchte auch durch das lebendige Wort fromm gesinnter Männer über das Wesen des Christentums Aufschluß zu erhalten.

Es gab zu Spinozas Zeit in Holland gar viele christliche Sekten. Da waren zunächst die Calvinisten oder Anhänger des orthodoxen reformierten Bekenntnisses, das zum herrschenden in den nördlichen Staaten der Niederlande geworden war. Da waren Lutheraner, Remonstranten, Quäker, Sozinianer, Mennoniten, Kollegianten. Mit Mitgliedern der zuletzt genannten Sekten verkehrte er besonders gern, und ihren religiösen Uebungen wohnte er bei, noch bevor er sich vom Judentum abgelöst hatte. Was war es, das ihn gerade zu ihnen hinzog, die weder durch ihre Zahl, noch durch ihre Geltung im Staatsleben, noch durch ihre Leistungen in Kunst und Wissenschaft hervorragten und in keiner dieser Beziehungen mit den Anhängern der Landeskirche wetteifern konnten?

Die Sekte der Mennoniten oder Taufgesinnten ist in der ersten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts von dem Friesen Menno Simons gestiftet worden. Den Wiedertäufern waren sie durch die Abweisung der Kindertaufe verwandt, sonst aber durch mannigfache Unterschiede von ihnen getrennt, insbesondere durch die Verwerfung der extremen phantastischen und visionären Vorstellungen, die sich bei jenen fanden, und durch die Zurückweisung aller gewaltsamen Mittel, das Gottesreich auf Erden zu begründen. Denn sie waren friedliebende Menschen, die niemals Waffen trugen und alle Kriege für sündhaft hielten. Auch den Eidschwur mißbilligten sie, und einen Priesterstand gab es in ihren Vereinigungen nicht. Der Obrigkeit leisteten sie Gehorsam, glaubten aber, kein Staatsamt übernehmen zu dürfen, weil es sie unter Umständen zwingen könnte, in den Krieg zu ziehen. Doch entschiedener als diese Ansichten, in denen man zumeist ihren Unterschied von anderen christlichen Sekten erblickte, schied sie von diesen ihre Gesamtauffassung vom Wesen und Inhalt der Religion. Sie suchten nicht das auf, was die verschiedenen Konfessionen trennte, sondern was sie vereinigte, und in dem ihnen allen gemeinsamen Glauben erblickten sie den Kern der Religion. Sie verwarfen die Haarspaltereien der Theologen und bekannten sich zu einem einfachen und lebendigen Glauben, der in guten Werken sich betätigt. Sie wollten wahre Jünger Jesu Christi sein. In Bezug auf die Auffassung seines Wesens aber waren verschiedene Ansichten unter ihnen in Geltung. Die meisten hielten an der Lehre von der Dreieinigkeit, der Gottessohnschaft und dem Erlösungstode Christi fest. Andere sahen in Jesus nur den Erlöser der Welt, nicht aber den eingeborenen Sohn Gottes. Wie hierdurch, so entstanden auch durch andere Meinungsverschiedenheiten vielfache Spaltungen unter ihnen. Alle aber legten den höchsten Wert auf fromme Gesinnung und Taten der Barmherzigkeit. Durch sie wollten sie ein Reich Gottes auf Erden gründen und seine Kirche auf Liebe und sittlicher Reinheit aufbauen. Um solcher Lehren willen fühlten sich viele der besten Männer Hollands zu dieser Sekte hingezogen. Auch Rembrand soll zu ihr gehört haben,

wie der Florentiner Baldinucci berichtet hat. Möglich, daß Spinoza dem Künstler in den Zusammenkünften der Sekte begegnet ist, ohne daß sie voneinander gewußt haben.

Vielfach mit den Mennoniten verwandt, traten die Rijnsburger oder Kollegianten im siebzehnten Jahrhundert auf. Als die dordrechter Synode im Jahre 1619 die Remonstranten geächtet hatte, als ihre Geistlichen ihres Amtes entsetzt, in die Gefängnisse geworfen oder des Landes verwiesen wurden, da erklärten die Brüder van der Kodde, daß man der Priester und gelehrten Theologen nicht bedürfe, um Gottes Wort zu vernehmen. Der heilige Geist lebe in jedem fromm gesinnten Manne, darum könne statt des Priesters jedes erwachsene Mitglied der Gemeinde, das den Geist Gottes in sich spüre, das Bibelwort deuten. Den Verkündern dieser Lehre schlossen sich bald zahlreiche Gleichgesinnte an. Mußten die Priester der Remonstranten schweigen, so predigten fortan die Laien, und wurden ihre Kirchen geschlossen, so versammelte man sich an anderen Orten. Rijnsburg, ein ansehnliches Dorf in der Nähe von Leiden, war der Hauptsitz dieser Sekte. Hier pflegten sich alle Mitglieder der Vereinigung zweimal im Jahre zusammenzufinden, und nach diesem Orte wurden sie „Rijnsburger“ genannt. „Kollegianten“ aber nannte man sie nach ihren Versammlungen oder „Kollegien“, in denen sie über den Sinn der heiligen Schrift miteinander zu verhandeln pflegten. Denn in der Bibel erblickten sie die einzige Grundlage des Glaubens, und sie recht zu verstehen, dünkte ihnen die wichtigste Aufgabe des religiösen Lebens. So in stiller Herzensfrömmigkeit Gott zu verehren, von dem Unfrieden der Welt und dem äußerlichen Treiben der kirchlich Gesinnten sich fernzuhalten, war ihr Bestreben. Um die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts aber machte sich unter ihnen eine Bewegung geltend, die darauf hinauslief, eine kräftige Einwirkung auch auf das Volk auszuüben, die schlimmen Zustände in Kirche und Staat zu bessern und „eine Welt voll Blindheit und Finsternis“, wie man sagte, mit dem Lichte der Wahrheit aufzuhellen. Kraftvolle Männer, wie Daniel van Breen, Adam Boreel, Michiel Comans und vor allen der feurige, gelehrte Dr. Galenus

Abrahamsz, vertraten diese Richtung. Die Bedeutung dieser Männer und ihresgleichen muß man anerkennen, ohne doch die unter ihrem Einfluß stehenden Kollegianten von den Rijnsburgern völlig trennen zu dürfen, was in neuerer Zeit von Hijlkema geschehen ist.

Keine andere christliche Sekte jener Zeit gestattete eine so freie Auffassung der christlichen Glaubenslehren, wie die Gemeinschaft der Rijnsburger. Sie hielten sich an keine dogmatische Formel gebunden, mochten nun Päpste oder Prädikanten, Konzilien oder Synoden sie aufgestellt haben. Nur das frei gedeutete Wort der heiligen Schrift sollte ihr Leitstern und nur der Glaube an Christus, den Erlöser der Welt, das sie alle vereinigende Band sein. Diese Ablösung von dogmatischer Gebundenheit erlaubte ihnen, alle in ihre Gemeinschaft aufzunehmen, die sich zu Christus bekannten, sie mochten Lutheraner oder Calvinisten, Remonstranten oder Antiremonstranten oder Quäker sein. Selbst Katholiken und Sozinianer waren ihnen willkommen. Den Mennoniten und Rijnsburgern schloß sich denn Spinoza an, als er mit dem orthodoxen Judentum innerlich gebrochen hatte. Daß sie aber ihn, den Juden, gern bei sich aufnahmen und ihren religiösen Zusammenkünften beiwohnen ließen, ist das schönste Zeugnis für ihre freie, über den starren Konfessionalismus des siebzehnten Jahrhunderts weit hinausgehende Gesinnung. Wir dürfen annehmen, daß der Umgang mit diesen frommen, friedliebenden Gemeinden für Spinoza von hohem Werte gewesen ist. Er gewann unter ihnen Freunde, die ihn sehr geliebt und ihre Zuneigung ihm bis über den Tod hinaus bewahrt haben. Und nicht bloß Freundestreue fand er bei ihnen. Wie er durch die gründlichsten Studien über die Schranken des in seinen Formen erstarrten Judentums hinausgeführt worden war, so lernte er in den Versammlungen der Mennoniten und Rijnsburger auch das kirchliche Christentum überwinden. Bei diesen oft irrenden, aber redlich strebenden, nach Erleuchtung und Erlösung ringenden, Menschenliebe und Gottesfurcht über alles schätzenden frommen Seelen fand er echte Religion, nicht bei den harten, unduldsamen Prädikanten der Calvinisten, nicht in

den Schwärmereien der Quäker, nicht in den Kirchen, deren enge Mauern alles Heil der Seelen einschließen sollten. Von Mennoniten und Rijnsburgern sah er betätigt, was Propheten und Psalmen zuerst gelehrt haben, daß Religion nicht in unverstandenen Zeremonien und Glaubensformeln besteht; daß es eine Religion des Herzens giebt, die in der Liebe zu Gott und den Menschen ihren vollkommensten Ausdruck findet; daß Gott bei allen denen zu finden ist, die ihn mit reinem Herzen und frommem Sinne suchen. Es sind diese Grundsätze, die Spinoza sich angeeignet und im theologisch-politischen Traktat zum Ausgangspunkt tief einschneidender Lehren über Wesen der Religion und Aufgaben des Staates gemacht hat.

Trotz aller Hinneigung zu ihrer Auffassung des Lebens und Glaubens ist Spinoza doch niemals einer ihrer Gemeinden beigetreten. Denn es gab immerhin vieles, was ihn von ihnen trennte, wie später dargetan werden soll. Den Juden Amsterdams aber schien Spinozas inniger Verkehr mit den Bekennern des Christentums zu bestätigen, was sein Ungehorsam gegen die Gesetze des Judentums schon früher hatte ahnen lassen, daß er von der väterlichen Religion abgefallen und dass es nur eine Frage der Zeit sei, wann er sich dem Christentum offen anschließen werde. Je größer nun die Hoffnungen gewesen waren, die man auf ihn gesetzt hatte, desto mehr mußte es die Gemüter erbittern, daß er der Sitte und dem Gesetze Israels untreu geworden war. Und in je größerem Ansehen seine Familie stand, desto schmerzlicher empfand man seine Abtrünnigkeit. Man fürchtete die Wiederkehr der schlimmen Ereignisse, die dem Abfalle Uriel da Costas gefolgt waren. Man dachte wohl auch mit Besorgnis an den Einfluß eines so begabten, so liebenswerten und in jeder Weise so hervorragenden Mannes auf andere Mitglieder der jungen von tausend Gefahren bedrohten Gemeinde. Darum bot man alles auf, um ein öffentliches Aergernis zu verhüten. Man sicherte Spinoza ein Jahrgehalt zu, wenn er sich wenigstens äußerlich nach wie vor zum Judentum bekennen, die Synagoge auch ferner besuchen und die öffentliche Verletzung des Gesetzes unterlassen wolle. Er wies das Anerbieten zurück; denn, wie er später

erklärte, er suchte nicht Geld, sondern Wahrheit. Da die Versprechungen sich als nutzlos erwiesen, versuchte man es mit Mahnungen und Drohungen. Sie aber machten so wenig Eindruck auf ihn, wie die Versprechungen. Könnten wir den Erzählungen Bayles und Colerus' vertrauen, so müssten wir glauben, daß man nun, da man seine Ketzereien nicht zu unterdrücken vermocht hatte, des Ketzers sich auf gewaltsame Weise zu entledigen versucht habe. Bayle berichtet, daß, als Spinoza einst aus dem Theater kam, ein Jude ihn habe töten wollen und wirklich verwundet habe. Colerus will von Spinozas Hausgenossen gehört haben, daß ein Angriff auf ihn gemacht worden sei, als er aus der Synagoge kam, und daß nur sein Rock getroffen und durchbohrt worden sei, den er dann zum Andenken an die ruchlose Tat aufbewahrt habe. Van der Linde, Baltzer und Meinsma haben aber auf die vielfachen Verdachtsgründe gegen diese Erzählung hingewiesen. In den Gerichtsakten findet sich keine Spur von dem Mordanfall, der doch in Amsterdam nicht unbeachtet hätte bleiben können. Außer Bayle und Colerus weiß keiner der Biographen etwas von ihm. Auch Lucas, der sonst alles, was gegen die Juden anzuführen war, mit großer Beflissenheit hervorhebt, schweigt hierüber. Die zwei einzigen Zeugen aber, Bayle und Colerus, haben aus einer gemeinsamen nicht ganz lauteren Quelle, dem Berichte van der Spycks, geschöpft. Und dieser scheint zu verschiedenen Zeiten Verschiedenes erzählt zu haben. Daher die Widersprüche in den uns vorliegenden Nachrichten. So ist es wahrscheinlich, daß, wenn die Erzählung nicht ganz und gar der Malerphantasie van der Spycks ihre Entstehung verdankt, ein an sich nicht bedeutender Vorfall, etwa ein Streit, der mit einem gegen Spinoza geführten Stoße endete, zuerst von dem zu Uebertreibungen geneigten van der Spyck und dann von Bayle zu einem Mordversuche aufgebauscht worden ist. Aller weiteren Vermutungen wird man sich bei der Unsicherheit der Angaben enthalten und als eine jedes Grundes entbehrende Verdächtigung die Annahme zurückweisen müssen, der Vorstand oder die Rabbiner der amsterdammer Gemeinde hätten sich durch einen Meuchelmord Spinozas entledigen wollen.

Dem Konflikte mit der jüdischen Gemeinde gingen schwere Kämpfe mit seinen Verwandten zur Seite. Sein Vaterhaus war um diese Zeit sehr leer geworden. In den Jahren 1651 bis 1654 waren seine Schwester Miriam, seine Stiefmutter Esther und sein Vater gestorben. Von seinen nächsten Verwandten lebten nur noch seine Schwester Rebekka und Samuel Caceres, der Gatte der verstorbenen Miriam. Dieser ward später Rabbiner der portugiesischen Gemeinde und erwarb sich als Prediger einen geachteten Namen. Es versteht sich, daß er und gleich ihm seine Schwägerin Rebekka dem alten Judentum treu ergeben waren. Wie hart werden sie über Spinoza geurteilt haben! Als eine ihnen selbst angetane Schmach müssen sie es empfunden haben, daß Spinoza ein Abtrünniger gleich Uriel da Costa geworden war. Zwischen ihm und ihnen hatte sich eine Kluft geöffnet, die durch nichts mehr überbrückt werden konnte. So ist es begreiflich, daß Spinoza ein längeres Zusammenleben mit ihnen unerträglich fand. Er verließ das Vaterhaus und begab sich zu einem Freunde, der wahrscheinlich kein anderer war, als sein Lehrer van den Enden. Dieser stand ihm jetzt näher als Schwester und Schwager und bot ihm sein Haus und seine Hilfe an. Von dem blutarmen Schüler verlangte er nichts zum Entgelte, als einige Unterstützung beim Unterrichte, und Spinoza war sicherlich glücklich, sie zu gewähren und dadurch sich dem wackeren Manne nützlich und dankbar zu erweisen.

Daß aber Spinoza völlig mittellos zu ihm kam, haben seine nächsten Verwandten verschuldet. Um nicht gänzlich auf das Mitleid Fremder angewiesen zu sein, hatte er gewünscht, seinen Anteil von der Hinterlassenschaft des Vaters in Empfang zu nehmen. Solange er im Elternhause wohnte, hatte er ihrer nicht bedurft und wohl kaum gedacht. Seine Schwester Rebekka und sein Schwager Caceres, die einzigen noch lebenden Miterben, erkannten ihn aber nicht mehr als ihren Verwandten an und verweigerten ihm sein Erbteil. Worauf gründete sich diese Weigerung? Es kann nicht die wahrscheinlich einige Zeit nach Spinozas Fortgange erfolgte Exkommunikation gewesen sein, mit der sie ihr ungeschwisterliches Verhalten be-

gründeten; denn diese hatte weder für das jüdische, noch viel weniger für ein christliches Gericht irgend welchen Einfluß auf die Erbfolge, sondern bezog sich bloß auf die gesellschaftlichen Beziehungen zwischen den Mitgliedern der jüdischen Gemeinde und dem mit dem Banne belegten Ketzer. Wohl aber konnte durch besonderen Beschluß des jüdischen Gerichtes über einen vom Judentum Abgefallenen, einen „Mummar Leakkum", Güterentziehung und auch Verlust des Erbes verhängt werden. Einen solchen Beschluß wollten die Verwandten herbeiführen. Aber er, der sonst nachgiebig und selbstlos wie keiner war und sich schlecht auf den Erwerb verstand, hielt in diesem Falle seine Ansprüche als Sohn und Bruder aufrecht und zwang die Schwester und den Schwager durch die weltliche Behörde, ihn als Miterben anzuerkennen. So führte er den Kampf ums Recht und hielt es für seine Pflicht, nicht schwachmütig auf ein Besitztum zu verzichten, das man ihm widerrechtlich entziehen wollte. Aber als er nun sein gutes Recht erstritten hatte, entsagte er der Erbschaft, weil er keinen Wert auf sie legte. Er nahm, als es zur Teilung kam, nichts für sich in Anspruch, als ein gutes Bett und einen Bettvorhang. Die Mittel zum Lebensunterhalt gedachte er durch eigene Kraft zu gewinnen. Das so arg gestörte Verhältnis zwischen den Geschwistern hat sich nie wieder hergestellt. Der von der väterlichen Religion abgefallene Spinoza war für seine Verwandten tot und begraben. Und er hat ihr feindliches Verhalten nie vergessen und nie vergeben. Noch in den letzten Lebensjahren erklärte er seinem Hauswirte, er wünsche keine größere Habe zu hinterlassen, als soviel zu einem anständigen Begräbnisse notwendig sei. „Meine Verwandten werden nichts erben, sie haben sich auch nicht danach gegen mich benommen." Diese Worte sind die einzigen, die wir über seine Angehörigen von ihm aussprechen hören. Der Zorn über die vor vielen Jahren ihm angetane Unbill klingt in ihnen nach.

Hatte er gegen seine nächsten Anverwandten sein Recht mit Erfolg verteidigt, so war er gegenüber den Maßnahmen, die der Vorstand der jüdischen Gemeinde jetzt gegen ihn beschloß, gänzlich machtlos. Nachdem alle Versuche, ihn zu

einer Sinnesänderung zu veranlassen, gescheitert waren, schritt man mit den Strafen, die der jüdischen Gemeinschaft zur Verfügung standen, gegen ihn ein. Man lud ihn vor das „Bet din“, d. h. das Rabbinatskollegium, und unterwarf ihn einem Verhöre, in welchem durch glaubwürdige Zeugen und gewiß auch durch sein eigenes Geständnis festgestellt ward, daß er sich von Grundlehren des Judentums losgesagt und viele Vorschriften des mosaischen Gesetzes übertreten hatte. Da er sich nach wie vor weigerte, seine wohl erwogenen Ansichten aufzugeben und seine Lebensweise zu ändern, ward der kleine Bann über ihn verhängt, durch den er auf dreißig Tage aus der jüdischen Gemeinschaft ausgeschlossen wurde. Wie man voraussehen konnte, blieb auch diese Maßregel fruchtlos. Da beschloß man, das äußerste der Zwangsmittel, die man in Händen hatte, den großen Bann, gegen ihn anzuwenden. Lucas weiß vielerlei von den Begebenheiten, die der Exkommunikation voraufgingen, zu berichten. Die falschen Freunde, von denen oben die Rede war, haben Spinoza, so erzählt er, vor den Richtern seine geringschätzigen Aeußerungen über die Bibel, Moses und das Volk Israel vorgehalten. Er habe zuerst geleugnet, dann aber, durch die Zeugen überführt, alles eingestanden. Schon jetzt sei Schlimmes für ihn zu fürchten gewesen; da sei Morteira, „das Haupt der Synagoge“, herzugeeilt, um seinen Lieblingsschüler zu retten. Er habe ihn an die guten Lehren, die er ihm gegeben habe, an die Dankespflicht, die er ihm, seinem Lehrer, schuldig sei, an das Strafgericht Gottes erinnert und ihn gemahnt, zu bereuen und zu widerrufen. Spinoza habe darauf, ungerührt von den Ermahnungen, ungebeugt von den Drohungen, mit Worten geantwortet, die man nur als trotzig und frech bezeichnen kann: „Morteira habe ihn Hebräisch gelehrt, nun wolle er, Spinoza, ihm beibringen, wie man jemanden exkommuniziere.“ Auf diese Worte hin habe Morteira die Synagoge verlassen und geschworen, sie nur mit dem Bannfluche ausgerüstet wieder betreten zu wollen. — So lautet Lucas' Bericht, der aber als glaubwürdig nicht angesehen werden kann. Er ist mindestens dreissig Jahre nach diesen Vorfällen niedergeschrieben. Wer hätte sich nach so langer Zeit noch aller

Einzelheiten des Verhöres erinnern können? Und wer könnte glauben, daß Spinoza zuerst eine Unwahrheit gesagt und sich dann gegen seinen Lehrer so ungeziemend benommen habe, wie Lucas angiebt? Zudem enthält dieser Bericht Züge, die geschichtlichen Tatsachen widersprechen. Morteira war nicht „Chef de la Synagogue“, wie Lucas ihn nennt; denn eine solche Würde hat es in der jüdischen Gemeinde Amsterdams überhaupt nicht gegeben. Aber er war Vorsitzender des Rabbinatskollegiums, vor das Spinoza geladen war: das Verhör kann also nicht in Morteiras Abwesenheit vorgenommen worden sein, was wiederum Lucas annimmt. Verachtung des Gesetzes sollen ihm seine Richter als das schwärzeste und ungeheuerlichste aller Verbrechen vorgeworfen haben. Wer die jüdischen Gesetze kennt, weiß, daß das falsch ist. Endlich berichtet Lucas von den bei der Exkommunikation üblichen Zeremonien vielerlei, wovon kein jüdischer Schriftsteller das geringste mitteilt. Lucas' Erzählung macht so den Eindruck einer Dichtung, die zur effektvollen Ausschmückung einer einfachen Begebenheit erfunden ist. Von dieser steht nur soviel fest, daß ein Verhör stattgefunden hat; daß Zeugen vernommen wurden und daß alle Versuche, Spinoza umzustimmen, vergebens waren. Darum ward am 6. Ab des Jahres 5416 jüdischer Zählung, das ist am 27. Juli 1656, in der Synagoge zu Amsterdam vor versammelter Gemeinde der große Bann über Spinoza verhängt. Die Fassung des Bannes ist im wesentlichen identisch mit einer aus frühem Mittelalter stammenden Formel; nur die Anfangs- und Schlußworte sind dem vorliegenden Falle angepaßt. Schrecklich klingen die Flüche und Verwünschungen, die man über den vermeintlichen Sünder aussprach. Das Ganze lautet folgendermaßen: „Nach dem Beschlusse der Engel und dem Ausspruche der Heiligen, mit Zustimmung des heiligen Gottes und dieser ganzen Gemeinde bannen, verstoßen, verwünschen und verfluchen wir Baruch de Espinoza vor diesen heiligen Büchern und den sechshundert und dreizehn Geboten, die in ihnen enthalten sind, mit dem Banne, den Josua über Jericho verhängt, mit dem Fluche, den Elisa über die Knaben ausgesprochen hat, und mit allen den Verwünschungen, die im Gesetze

geschrieben sind. Verflucht sei er am Tage und verflucht sei er bei Nacht, verflucht beim Niederlegen und verflucht beim Aufstehen, verflucht bei seinem Ausgang, und verflucht bei seinem Eingang. Gott möge ihm nie verzeihen! Sein Zorn und sein Eifer wird gegen diesen Menschen entbrennen und über ihn alle die Flüche und Verwünschungen bringen, die im Buche des Gesetzes verzeichnet sind. Gott wird seinen Namen unter dem Himmel vernichten und wird ihn zum Bösen ausscheiden von allen Stämmen Israels mit all den Flüchen des Himmels, die im Buche des Gesetzes verzeichnet sind. Ihr aber, die Ihr dem Herrn, Eurem Gotte anhanget, Ihr lebet heute allzumal. Wir verordnen, daß niemand mit ihm verkehre, nicht mündlich und nicht schriftlich, niemand ihm eine Gunst erweise, niemand unter einem Dache oder innerhalb vier Ellen mit ihm zusammen sei, niemand ein von ihm verfaßtes oder geschriebenes Werk lese." — So stieß die Gemeinde Amsterdams einen der edelsten Menschen, die das Judentum geboren hat, von sich, und überhäufte ihn mit Flüchen und Verwünschungen, den sie mit Stolz als einen der Ihrigen hätte anerkennen sollen.

Es wird nicht überflüssig sein, hierbei noch einen Augenblick zu verweilen; denn es ist von Wichtigkeit, den sittlichen Wert oder Unwert der Gemeinschaft näher zu bestimmen, aus der Spinoza hervorgegangen ist. Man pflegt mit Geringschätzung, ja mit Entrüstung von ihr zu sprechen. Man hat darauf hingewiesen, daß man gegen Spinoza nacheinander „die Bestechung, den Meuchelmord, das Anathem und die Verbannung versucht" habe. Was kann es Empörenderes geben? Wir haben es jedoch hier nicht mit gleich schweren und gleich feststehenden Anklagen zu tun. Was die erste dieser Beschuldigungen betrifft, so sollte man von einer Bestechung nur sprechen, wenn durch Geld oder Geldeswert eine schlechte Tat bewirkt werden soll, nicht aber da, wo es sich wie bei Spinoza darum handelte, eine für verwerflich gehaltene Handlung, das Aufgeben der väterlichen Religion, zu verhindern. Ob ein Meuchelmord geplant, ein Attentat auf Spinoza jemals unternommen wurde, ist, wie erwähnt, zweifelhaft. Ist es

geschehen, so wäre es doch Verleumdung, den Mordversuch für etwas anderes anzusehen, als die ruchlose Tat eines vereinzelten Fanatikers. Es bleibt das Anathem und die Verbannung, empörende Akte des Religionshasses, doppelt empörend, da sie von der Gemeinde ausgegangen sind, deren Mitglieder fast alle der schrecklichsten Glaubensverfolgung erst vor kurzer Zeit entronnen waren. Sie waren Marranen oder Nachkommen von Marranen; sie hatten die Greuel des religiösen Fanatismus an sich selbst, oder an ihren Vätern und Brüdern in den Folterkammern der Inquisition und auf ihren traurigen Wanderungen durch die Länder Europas kennen gelernt. Sie atmeten erst seit kurzem die freiere Luft der Niederlande. Und nun straft diese Gemeinde selbst mit Acht und Bann eines ihrer Mitglieder, dem man keine unlautere Handlung, kein Vergehen gegen Sitte und Recht, dem man nichts vorwerfen konnte, als daß er über seine Religion freier dachte, als seine Glaubensgenossen, und daß er sein Leben dem entsprechend einrichtete. In der Tat, mißt man das Verfahren der amsterdammer Gemeinde mit unseren Anschauungen von Denk- und Glaubensfreiheit, so könnte man geneigt sein, einem neueren Forscher zuzustimmen, der diese Exkommunikation „eine Art von Autodafé“ nennt. Doch wird man nach einiger Ueberlegung milder urteilen. Man wird sich vor allem sagen, daß es doch eine wesentlich härtere Strafe ist, nach schrecklichen Folterqualen lebendig verbrannt, als nach einem strengen Verhör aus der Gemeinschaft der Juden verbannt zu werden. Auch wird man das Verfahren der jüdischen Gemeindebehörde billigerweise nicht nach den Gesinnungen der Gegenwart, sondern nach den Anschauungen ihres Zeitalters beurteilen müssen. Wie weit aber stehen diese von den unsrigen ab! Es ist schon oben hervorgehoben worden, daß in jener Zeit religiöse Duldung wenig geübt wurde. Auf der pyrenäischen Halbinsel wurden noch immer Scharen von Unglücklichen wegen ihres Glaubens des Vermögens beraubt, in die Kerker geworfen, erdrosselt oder verbrannt. In vielen protestantischen Ländern, in Deutschland, England, Schottland, Schweden forderte der Hexenwahn Jahr für Jahr seine blutigen Opfer. In allen diesen Ländern

sah man den Abfall von der Religion als Verbrechen an, das man mit Amtsentsetzung, Gefängnis und Landesverweisung strafte. In den Niederlanden war man in manchen Beziehungen duldsamer. Man gewährte Juden und Dissidenten innerhalb gewisser Grenzen freie Religionsübung. Aber auch hier verfolgten und verketzerten die verschiedenen Glaubensparteien einander oft aufs bitterste. Auch hier wurden diejenigen, welche es wagten, den Dogmen ihrer Kirche zu widersprechen, zwar nicht zum Scheiterhaufen verdammt, aber doch oft genug mit schweren Strafen von den Staatsbehörden belegt. Es versteht sich, daß auch die verschiedenen christlichen Kirchen mit großer Strenge gegen diejenigen einschritten, welche in Meinungen oder Handlungen von den Lehren oder Vorschriften der Religion abwichen. Selbst die sehr duldsame Sekte der Mennoniten strafte mit Entziehung des Abendmahls, mit Exkommunikation und Untersagung alles freundschaftlichen Verkehrs „die hartnäckigen Sünder, Ketzer und die, welche in der Lehre irrten". Menno, der Begründer der Sekte, nannte den Bann „das Kleinod der Kirche, ohne den eine Gemeinde wie eine Stadt ohne Mauern und Tore sei". Es ist nicht verwunderlich, daß in dieser Umgebung die jüdische Gemeinde von Amsterdam durch ein gleiches Mittel das Umsichgreifen der Ketzerei zu verhindern suchte. Wie Calvinisten und Lutheraner, wie Katholiken und Mennoniten, so sprachen die Juden Amsterdams den Bann über einen Abtrünnigen aus, um die Einheit und Reinheit ihres Glaubens zu schützen. — Und nun bedenke man auch folgendes. Die Marranen Spaniens hatten um ihrer Religion willen grausame Verfolgungen tapfer ertragen Tausende von ihnen waren eingekerkert, ihres Vermögens beraubt, gefoltert und getötet worden; ihre Nachkommen aber waren der alten Fahne treu geblieben. Vielen gelang es, aus dem Lande zu entkommen, das für sie ein einziges, großes Gefängnis war, in dem ihr Denken und Fühlen überwacht, jede Freiheit der Bewegung gehemmt, Vermögen, Ehre und Leben fortwährend bedroht waren. Sie atmeten auf in einem duldsameren Lande und gründeten hier neue Gemeinden. Sie übten die alten Religionssatzungen wieder, denen zu entsagen sie gezwungen worden

waren. Sie waren glücklich, ihrer Religion wieder leben zu können. Wie mußte es sie erbittern, daß ein junges Mitglied ihrer Gemeinde, der Sproß einer angesehenen Familie, es wagte, ihren altehrwürdigen Glauben für einen großen Irrtum und damit alle ihm gebrachten Opfer für eine Torheit zu erklären. Und er hatte aus seinen theoretischen und praktischen Ketzereien kein Hehl gemacht, sondern sie auch seinen Freunden mitgeteilt. Da mußten die Führer der Marranen freilich für den Frieden und den Bestand ihrer Gemeinde fürchten, und es ist begreiflich, daß sie durch Ausstoßung des Abtrünnigen die Gefahr der Ansteckung abzuwenden suchten. Daß man Spinoza, der die Grundlagen der jüdischen Religion angetastet hatte, als einen Feind innerhalb der eigenen Mauern ansah und ihn aus ihnen entfernte, wird man demnach der jüdischen Gemeinde nicht zum Vorwurfe machen dürfen. Uebt doch noch heute jede Gemeinschaft das Recht, ein Mitglied von sich zu weisen, das sich ihren Satzungen und Verordnungen widersetzt. Aber die rohe Art, in der man den Bann verhängte, ist nicht zu entschuldigen. Es waren blindgläubige Menschen, die über Spinoza zu Gericht saßen, Menschen, die jede Neuerung haßten und in zähem Festhalten an den überkommenen Lehren und Gebräuchen ihr Heil erblickten. Darum wurden Anschuldigungen gegen ihn erhoben, die jeder frei Denkende für grundlos erklären mußte, und die Ausstoßung Spinozas ward in den barbarischen mittelalterlichen Formen ausgeführt, auf die wir heute mit Abscheu blicken. Nur Beschränktheit und Ungerechtigkeit konnten ihm, wie es geschah, „schlechte, ungeheuerliche Handlungen“ vorwerfen, weil er von dem Zeremonialgesetz des Judentums abgewichen war. Sündhaft und lästerlich war es, „den Zorn und Grimm Gottes“ auf ihn herabzurufen und „die Verzeihung Gottes“ ihm zu versagen. Es hieß den Haß und den Glaubenswahn der Ungebildeten und Urteilslosen gegen ihn entfesseln, wenn man ihn von jedem Verkehr ausschloß und irgend eine Gunst ihm zu erweisen, ja selbst in seiner Nähe zu verweilen, jedermann untersagte. Die Formel, in der man den Bann über Spinoza aussprach, ist voll von falschen Beschuldigungen und unver-

dienten Strafdrohungen: darum trafen ihn die Flüche nicht, die man auf sein Haupt schleuderte. Trotz ihrer blieb er, was sein Name bedeutet, „ein Gesegneter“.

So war der Boden, auf dem Spinoza erwachsen war, unter seinen Füßen zusammengebrochen. Das Vaterhaus ward ihm verschlossen, seine Geschwister sagten sich von ihm los, seine Freunde verließen ihn, seine Lehrer sprachen den Bann über ihn aus. Das alles nahm er mit Gleichmut hin. Er war nicht zugegegen gewesen, als der Bann verhängt ward. Als ihm angezeigt ward, daß es geschehen sei, soll er nur gesagt haben: „Sehr wohl, man zwingt mich zu nichts, was ich nicht aus freien Stücken getan hätte, wenn ich nicht den Skandal gefürchtet hätte.“ Er war innerlich vom Judentum längst abgelöst. Darum konnte ihn der gewaltsam herbeigeführte Bruch nicht niederbeugen. Daß er aber trotz seiner festen Haltung die über ihn verhängte Strafe schwer empfunden hat, zeigt sein späteres Verhalten gegen seine Stammesgenossen. Für ihn waren die Gründe, welche uns heute die gegen ihn ergriffenen Maßregeln in milderem Lichte erscheinen lassen, nicht vorhanden. Er fühlte eine Wunde brennen, und die Erwägung der geschichtlichen Umstände, unter denen sie ihm geschlagen worden war, konnte den Schmerz nicht lindern. Schmerz aber, oder, wie Spinoza sagt, Traurigkeit, verbunden mit dem Bewußtsein ihrer äußeren Ursache, erzeugt Haß. Und wenn auch nicht mit Haß, so doch mit tiefer Abneigung hat er sich bei verschiedenen Gelegenheiten über die Juden geäußert. Hatten sie ihn von sich gestoßen, so sagte er sich innerlich gänzlich von ihnen los. Er mied allen Umgang mit ihnen und sprach in späterer Zeit von ihrer Religion und Geschichte, als ob keine Mutter jüdischen Stammes ihn geboren hätte. Erst in der letzten Zeit seines Lebens scheint er einem milderen Gefühle Raum gegeben zu haben und wieder in persönlichen Verkehr mit Juden getreten zu sein. Denn dies ist wohl aus den Worten Kortholts zu schließen, daß er „nicht immer Juden vom häuslichen Umgang mit sich ausgeschlossen habe“.

Was ihn vielleicht am empfindlichsten getroffen hat, das

waren die ungerechten Anschuldigungen, die öffentlich gegen ihn ausgesprochen worden waren. Gegen sie glaubte er sich verwahren zu müssen. Er verfaßte eine Verteidigungsschrift in spanischer Sprache, über deren Inhalt freilich nichts Genaues berichtet wird, von der man aber wohl annehmen darf, daß sie sich gegen die angeführten Anklagen gerichtet hat. Er wird nachgewiesen haben, daß viele von den „schrecklichen Ketzereien“, deren man ihn beschuldigte, sich bei den angesehensten jüdischen Gelehrten, wie Maimonides, Abraham ibn Esra, Gersonides und Chasdaï Kreskas, finden und daß die „ungeheuerlichen Handlungen“, die man ihm vorwarf, in Abweichungen von Gesetzen bestanden, die nur der Aberglaube als von Gott selbst offenbart und von Moses niedergeschrieben ansehen konnte. Das hat er später ausführlich in seinem theologisch-politischen Traktat auseinandergesetzt, und es wird bezeugt, daß er in diesen vieles aus der Verteidigungsschrift aufgenommen hat. Worauf aber die Angabe des jüngeren Rieuwertsz beruht, Spinoza habe in seiner Apologie „die Juden sehr hart tractiret“, können wir nicht entscheiden. — Es versteht sich, daß diese Verteidigung auf seine Richter keinen Eindruck machte. Sie verlangten von Spinoza nicht Beweise für die Richtigkeit seiner Ansichten, sondern Widerrufung seiner ketzerischen Meinungen und Aenderung seines von der Sitte des Judentums abweichenden Lebenswandels. Da er an seinen Ueberzeugungen festhielt, blieb die Apologie wirkungslos.

Spinoza hat die Festigkeit, mit der er als vierundzwanzigjähriger Jüngling allen Bekehrungsversuchen widerstanden hatte, niemals bereut und nie einen Schritt rückwärts getan, um sich denen wieder zu nähern, die ihn mit Acht und Bann belegt hatten. Er empfand keine Furcht vor den Folgen der Exkommunikation, vor der Vereinsamung, die fortan sein Los sein mußte, vor den Verfolgungen und Anfeindungen, denen er, von den Juden ausgestoßen, zu den Christen nicht gehörig, ausgesetzt sein würde. Er war kein Schwächling, wie Uriel da Costa, der, um vom Banne befreit zu werden und in Ruhe und Frieden zu leben, seine Ueberzeugung verleugnete, die Strafe einer

harten Buße, die Schande einer furchtbaren Demütigung und die Qual einer fortgesetzten Heuchelei auf sich nahm, — doch nur, um von der erlittenen Schmach in den selbstgewählten Tod getrieben zu werden. Spinoza ging fest und stolz den Weg des freien Denkers bis zum Ende. Der Rücksichten ledig, welche die Zugehörigkeit zu der jüdischen Gemeinde ihm auferlegt hatte, niemals zu einer anderen religiösen Gemeinschaft übergetreten, ganz in eigener Kraft wurzelnd, suchte er in der Wissenschaft sein Heil. Er war stärker als das Geschick, das ihn hartnäckig verfolgte. Die Widerwärtigkeiten, die das Leben ihm brachte, beugten und brachen ihn nicht. In seinem Innern fand er das Glück, das die Menschen und die Umstände ihm zu versagen drohten, und das ihm für alle aufgegebenen und verlorenen Güter reiche Entschädigung gewährte.

Es ist eine müßige Frage, wie sich Spinozas Zukunft wohl gestaltet hätte, wenn man nicht gewaltsam in sein Leben eingegriffen und ihn seinen Spekulationen ruhig überlassen hätte. Er liebte den Frieden und war frei von den Regungen der Eitelkeit und der Ruhmsucht, daher auch vollkommen gleichgiltig gegen schriftstellerische Erfolge. Man könnte darum wohl zweifeln, ob er, wenn die jüdische Gemeinde ihn nicht von sich gestoßen hätte, jemals offen mit seinen kühnen Gedanken hervorgetreten wäre. Was er später im Juli 1663 erklärte, daß er seine Schriften nur veröffentlichen werde, wenn er es ohne Gefahr einer Belästigung tun könne, aber lieber schweigen wolle, als seine Meinungen den Leuten wider ihren Willen aufdrängen und sie sich zu Feinden machen — das wäre sicherlich auch seinen Glaubensgenossen gegenüber Grundsatz seines Tuns gewesen. Demnach wäre es der Vorstand der jüdischen Gemeinde gewesen, der Spinoza gerade durch den über ihn verhängten Bann aus den Fesseln religiöser Gebundenheit gelöst und ihm die Freiheit der Bewegung gegeben hätte, ohne die seine Philosophie nicht entwickelt oder doch nicht verbreitet werden konnte. — Andererseits war Spinoza sich wohl bewußt, daß die Wahrheiten, die er gefunden hatte, nicht ihm, sondern der Welt gehörten, und

das Verlangen war in ihm lebendig, Ansichten, deren Kenntnis seinen Mitbürgern und allen Menschen förderlich sein könnte, ihnen auch mitzuteilen. Zu seinem Glücke schien es ihm notwendig, danach zu streben, daß viele andere Menschen mit ihm gleich dächten. Das ist einer der schönsten Züge in seinem Charakterbilde. Darum sendete er seinen Freunden die Handschrift seines kurzen Traktates, obgleich er die Gefahren wohl kannte, die seine Verbreitung ihm bringen konnte. Darum ließ er, wenn auch aus dem Dunkel der Anonymität nicht hervortretend, seinen theologisch-politischen Traktat drucken. Darum verordnete er noch auf dem Sterbelager, daß seine Ethik, wenn auch ohne Angabe des Verfassers, veröffentlicht werde. Und darum darf man voraussetzen, daß der Wahrheitsdrang, der ihn beseelte, ihn unter allen Umständen über jede Rücksichtnahme hinweggehoben und schließlich doch den Bruch verursacht hätte, den Unverstand und Unduldsamkeit mit empörender Schroffheit tatsächlich herbeigeführt haben.

Der Exkommunikation Spinozas folgte bald eine andere Strafe. Man empfand es schwer, daß jene, wie es schien, keinen nachhaltigen Eindruck auf ihn gemacht hatte. Man wünschte die Gefahr einer Uebertragung seiner ketzerischen Lehren auf andere Mitglieder der jüdischen Gemeinde mit allen Mitteln abzuwenden. Darum stellte R. Morteira dem amsterdammer Magistrat vor, daß Spinoza durch seine Ansichten über die Bibel sich auch gegen die christliche Religion vergangen habe und forderte daraufhin seine Entfernung aus der Stadt. Da der Calvinismus das Alte Testament dem Neuen gleichstellt, stimmten die Geistlichen der reformierten Kirche nach einigem Zögern dem Antrage des Rabbiners bei. Und so ward Spinoza in der Tat auf einige Monate aus Amsterdam verbannt. Er begab sich nach dem etwa eine deutsche Meile vom Südende Amsterdams entfernten Ouwerkerk. Dies Dörfchen war ihm, wie jedem amsterdammer Juden, wohlbekannt; denn hier befand sich der Friedhof der portugiesischen Gemeinde. Hier war das Grab seiner früh verstorbenen Mutter und seines Vaters, seiner vor ihm verstorbenen Geschwister und vieler anderen, die ihm im

Leben teuer gewesen waren. Doch es war gewiß nicht Pietät gegen die Toten, die ihn diesen Aufenthaltsort wählen ließ. In Ouwerkerk und den benachbarten Dörfern wohnten Männer, die, mit einflußreichen Freunden Spinozas befreundet oder verwandt, ihm in dieser schweren Zeit Schutz und Hilfe angedeihen lassen konnten. Zu ihnen gehörte der Arzt Nicolaas Tulp, der mit einer Schwester Konrad Burghs, des Spinoza wohlgesinnten Thesaurier-generaals von Holland, verheiratet war. Dicht bei Ouwerkerk liegt Wester-Amstel und Nieuwer-Amstel. Im ersteren wohnte Nicolaas Pancras, selbst einer der Bürgermeister von Amsterdam. Die Gutsherrschaft Nieuwer-Amstel aber war von der Stadt Amsterdam angekauft und ward von der städtischen Behörde verwaltet. So lebte Spinoza in Ouwerkerk unter den Augen und in unmittelbarem Schutze der Stadtbehörde. Doch scheint er nur einige Monate hier zugebracht zu haben und bald nach Amsterdam zurückgekehrt zu sein. An einen längeren Aufenthalt Spinozas ist nicht zu denken. Denn einen solchen hätten seine Biographen nicht unerwähnt gelassen, während jetzt nur Colerus und der von diesem abhängige Monnikhoff Ouwerkerks Erwähnung tun.

Auf die geschilderten Ereignisse folgten einige Jahre, über denen ein tiefes Dunkel liegt. Keine Urkunde und keine Mitteilung der Biographen oder anderer Zeugen giebt uns Kunde von äußeren Begebenheiten dieser Zeit, die auf Spinozas Leben einwirkten, und von seinem Seelenleben, wie es sich nach den voraufgegangenen tiefen Erschütterungen entwickelt hat. Aber einige spätere Aeußerungen Spinozas verbreiten doch einiges Licht über diesen Abschnitt seines Lebens. Sie weisen auf schwere innere Kämpfe hin, die er in diesen Jahren zu bestehen hatte, und auf eine mächtige Gedankenarbeit, die ihn aus Zweifeln und Irrungen zu festen philosophischen Ueberzeugungen und aus vergeblichen Wünschen zu unerschütterlichem Streben nach einem hohen Ziele geführt hat. Im Eingange zu der um das Jahr 1661 verfaßten Schrift über die Läuterung des Verstandes gesteht er, daß auch er lange Zeit nach den Gütern verlangt habe, welche die große Menge für

die höchsten hält, nach Reichtum, Ehre und Sinnengenuß. Die Erfahrung aber habe ihn gelehrt, daß diese vermeintlichen Güter nichtig, ja oft verderblich seien, und daß alles, was man fürchte, nur insoweit gut oder schlecht sei, als unser Gemüt von ihm erregt werde. Darum habe er sich nach langer eindringender Ueberlegung und nach manchen Rückfällen in die alten Irrtümer endlich entschlossen, die sicheren Uebel für ein einziges wahres Gut aufzugeben: für die Liebe zu Gott, dem ewigen und unendlichen Wesen, und die Einheit mit ihm. Wer dieses Gut erworben habe, der allein genieße höchstes nie endendes Glück. — Die Jahre, die Spinozas Exkommunikation unmittelbar folgen, sind es, in welche diese Seelenkämpfe, dieses Ringen mit der sinnlichen, begehrlichen Menschennatur, mit grundloser Furcht und eitler Lust, mit Ehrgeiz und Habsucht fällt, die ihn aber auch endlich als Sieger aus diesem Kampfe haben hervorgehen lassen. Denn vor dem Jahre 1656, das heißt vor seinem vierundzwanzigsten Lebensjahre, hat er schwerlich die Reife besessen, die allein den völligen Bruch mit den früheren Anschauungen und Strebungen herbeiführen konnte. Im Jahre 1660 aber, zu welcher Zeit der kurze Traktat entstanden ist, sind jene Irrungen und Trübungen überwunden; da steht das Ziel seines Lebens ihm schon klar vor Augen. Welches nun aber die Erfahrungen sind, auf die er anspielt, die ihn gelehrt haben, daß alles, was wir im gewöhnlichen Leben am eifrigsten begehren, eitel und nichtig sei; welche Erlebnisse ihn veranlaßt haben, das Streben nach sinnlicher Lust, Ehre und Reichtümern aufzugeben, wissen wir nicht. Die allgemein gehaltenen Andeutungen Spinozas müssen uns genügen.

Einem idealen Ziele fortan zustrebend, übersieht Spinoza doch nicht, daß wir, um leben zu können, vieles tun müssen, was diesem Ideale nicht ganz entspricht. Er ist kein weltfremder Schwärmer, der in seinem Wolkenkuckucksheim die Forderungen der Wirklichkeit vergißt. Das erklärt er selbst einmal in dem angeführten Büchlein. „Während wir das höchste Ziel zu erreichen streben und uns bemühen, unsern Verstand auf den rechten Weg zu leiten, müssen wir doch leben und

gewisse Lebensregeln beobachten". Zu diesen gehört unter anderen folgende: „Wir müssen soviel Geld oder anderen Besitz zu erwerben suchen, als notwendig ist, um Leben und Gesundheit zu erhalten, und uns den Sitten des Staates, soweit sie unserem wahren Ziele nicht widerstreben, anpassen". Danach handelte er denn auch. Es galt die notwendigsten Mittel für seinen Unterhalt zu erwerben. Das aber ward ihm nicht leicht. Auf das väterliche Erbe hatte er verzichtet, und eigenes Vermögen besaß er nicht. Ein öffentliches Amt, etwa eine Stellung als Lehrer an einer der höheren Schulen seines Vaterlandes zu erhalten, durfte er nicht hoffen. Denn wenn auch seine hohen geistigen Gaben und eine gediegene gelehrte Bildung den Mangel akademischer Studien hätten vergessen lassen, so war und blieb er doch jüdischer Abkunft, und es ist ohne Beispiel, daß einem Juden im siebzehnten Jahrhundert in Holland ein öffentliches Lehramt anvertraut worden wäre. Er hatte nach seiner Verbannung aus dem Judentum van den Endens Unterstützung angenommen, seinen Unterricht genossen und in seinem Hause eine Zufluchtsstätte gefunden. Gering war wohl, was er ihm zum Entgelt durch Unterweisung der jüngeren Schüler zu bieten vermochte. Nicht länger aber durfte er die Hilfe des alten Lehrers in Anspruch nehmen; denn dieser lebte selbst in durchaus nicht glänzenden Verhältnissen. Auch verspürte Spinoza gewiß geringe Neigung, zeitlebens Schulmeister zu sein. Darum erlernte er ein Handwerk, und zwar ein solches, das ihn zugleich in Verbindung mit seinen mathematischen und physikalischen Studien erhielt und das zu jener Zeit von gelehrten Männern nicht selten betrieben wurde: das Schleifen optischer Gläser für Brillen, Mikroskope und Teleskope. Der gleichen Beschäftigung haben sich Descartes, Chr. Huygens, Swammerdam und Hudde, der gelehrte Bürgermeister von Amsterdam, hingegeben. Sie übten diese Kunst nicht des Broterwerbs wegen aus, sondern als Liebhaber, wie heutzutage etwa die Photographie von Männern der verschiedensten Stände und Berufsarten betrieben wird. Sehr verkehrt aber ist, wenn man, wie Colerus es tut, ein Gebot des Talmuds, das auch Gelehrten Erlernung eines Handwerks zur Pflicht macht, als Grund für

Spinozas Beschäftigung mit der Glasschleiferei ansieht. Richtig ist, daß die Verbindung von Handwerk und wissenschaftlicher Tätigkeit in der Geschichte des Judentums uns nicht selten begegnet. So berichtet der Talmud von zahlreichen namhaften Gelehrten, die tagsüber ein Handwerk betrieben, Schuhmacher, Schneider, Schmiede, Zimmermeister waren und des Abends die Bibel auslegten und in den Lehrhäusern Palästinas und Babyloniens vielbesuchte Vorträge hielten. Aber jene Vorschrift war mehr eine wohlgemeinte Empfehlung als ein bindendes Gesetz. Auch hatte der Talmud für Spinoza längst seine Geltung verloren, als er ein Handwerk erlernte.

Dank seiner Geschicklichkeit und seiner vorzüglichen Kenntnis der Physik und Mathematik brachte er es in seinen Leistungen als Schleifer zu solcher Vollkommenheit, daß er den Ruf eines ausgezeichneten „Optikus“ sich erwarb und daß seine Gläser sehr gern gekauft wurden. Bei seinen sehr bescheidenen Ansprüchen an das Leben, bei seiner Mäßigkeit und Bedürfnislosigkeit konnte er vom Ertrage seiner Arbeit zur Not leben. Seiner Gesundheit aber war diese Beschäftigung nicht eben förderlich. Er hatte wahrscheinlich von seiner früh verstorbenen Mutter die Anlage zur Schwindsucht geerbt, und der feine, während der Arbeit unaufhörlich eingeatmete Glasstaub hat dann wohl den Keim zu der schrecklichen Krankheit, die zusammen mit übermässiger geistiger Anstrengung seinen vorzeitigen Tod herbeiführte, zur Reife gebracht.

Die Lebenszeit Spinozas fällt, wie oben hervorgehoben wurde, zusammen mit der klassischen Periode niederländischer Malerei. Seine Zeitgenossen sind die bedeutendsten Meister, unter ihnen auch Rembrand. Dieser wohnte von 1640—1656, also um die Zeit, da Spinoza zum Jüngling erwuchs, nur wenige Straßen von Spinozas Elternhause entfernt, in der Jodenbreestraat. So nahe bei einander lebten die beiden Männer, deren Namen in der Geschichte niederländischer Kunst und Philosophie die größten sind. Wir wissen nicht, ob Spinoza dem damals auf der Höhe der Meisterschaft stehenden Künstler näher getreten ist. Wir können nur vermuten, daß er manche Bildnisse, zu denen Rembrand die Modelle unter der jüdischen

Bevölkerung Amsterdams gefunden hatte, gesehen und bewundert haben wird. So das schöne Porträt Manasses ben Israel, des berühmten Lehrers Spinozas. Auch ist er der Kunst Rembrands nicht ganz fern geblieben. Neben den berufsmässigen Künstlern stand damals in den Niederlanden eine grosse Zahl von unzünftigen Malern, die zu ihrem Vergnügen den Pinsel führten. Zu diesen Dilettanten gehörte Spinoza. Wie er die verschiedensten Wissenschaften sich anzueignen bemüht war, so versuchte er sich auch, ohne von einem Lehrer angelernt zu sein, in der Zeichenkunst und erlangte in ihr eine so große Fertigkeit, daß er mit Kohle oder Tinte treue Porträts entwerfen konnte. Vielleicht gedachte er, auch diese Kunst, wenn es nötig sein sollte, zur Gewinnung seines Lebensunterhaltes zu benützen. Darauf deuten wenigstens Bemerkungen Colerus' und Lefèvres hin. Colerus hat ein ganzes Heft mit Bildnissen, die Spinoza von seinen Freunden entworfen hatte, in Händen gehabt. Es enthielt auch ein wohlgelungenes Selbstbildnis Spinozas, das ihn im Kostüm Masaniellos (richtiger Thomas Aniellos) zeigt, der im Jahre 1647, also neun Jahre vor Spinozas Exkommunikation, das Volk von Neapel zum Kampfe gegen die spanische Mißregierung geführt hatte, und in demselben Jahre auf Geheiß des spanischen Vizekönigs ermordet worden war. Wollte Spinoza, als er sich in der Maske Masaniellos zeichnete, seine Sympathie mit dem Freiheitshelden oder seine Uebereinstimmung mit dessen republikanischer Gesinnung ausdrücken? Das hieße zu viel aus einem vielleicht unbeabsichtigten Umstande folgern. Nicht mit Unrecht wird man aber wohl hieraus schließen, daß Spinoza den politischen Begebenheiten auch des Auslandes nicht teilnahmslos gegenüberstand, sondern sie, insbesondere soweit sie Spanien betrafen, mit Aufmerksamkeit verfolgte. Das Heft mit Zeichnungen ist, wie fast alles, was einst dem Philosophen gehörte, verloren gegangen. Das siebzehnte Jahrhundert hatte noch keinen Sinn für die Erhaltung von Reliquien bedeutender Männer, die uns wertvoll und belehrend sein würden.

Der Bann, der über Spinoza ausgeprochen war, hatte ihn aus aller Gemeinschaft mit seinen Verwandten und Stammes-

genossen gelöst. Freunde und Schüler traten an ihre Stelle und ließen ihn nicht völliger Vereinsamung anheimfallen. Er übte eine wunderbare Anziehungskraft auf alle aus, die ihm unbefangenen Sinnes nahe traten. Der Zauber einer reichbegabten, milden, in sich gefestigten Persönlichkeit umgab ihn und fesselte Männer der verschiedensten Stände und Altersstufen an ihn. „Er zeigte in seinen Gesprächen ein so gewinnendes Wesen und gebrauchte so treffende Vergleiche, daß er unmerklich alle Welt zu seiner Ansicht bekehrte. Er überzeugte, obgleich er weder nach Glätte, noch nach Schönheit der Rede strebte. Er machte sich so verständlich, und seine Unterhaltung war so voll gesunden Denkens, daß niemand ihm ohne Befriedigung zuhörte. Diese schönen Gaben führten alle verständigen Männer zu ihm, und wann es auch sein mochte, immer fand man ihn in gleicher liebenswürdiger Stimmung“. So spricht Spinozas Schüler und Biograph Lucas, und hier wenigstens dürfen wir ihm unbedingt trauen; denn jedes dieser Worte ist auf Grund genauester Bekanntschaft mit Spinozas Wesen und Umgangsformen gesprochen.

Zu den Freunden, die Spinoza in der Zeit nach der Exkommunikation gewann, gehörten die den Kollegianten nahe stehenden Mennoniten Pieter Balling, Jarig Jelles, Simon de Vries und Jan Rieuwertsz, die Aerzte Johannes Bouwmeester, Lodewijk Meyer und Dirck Kerckring. Sie lebten sämtlich in Amsterdam. Obgleich daher erst aus dem Anfange der sechziger Jahre Zeugnisse für ihre Verbindung mit Spinoza vorliegen, so wird doch anzunehmen sein, daß ihr freundschaftliches Verhältnis begonnen hat, noch bevor Spinoza seine Heimatsstadt verlassen hatte, also vor 1660. Dies geht daraus hervor, daß er in diesem Jahre seine erste Schrift aus der Fremde an seine Freunde geschickt hat, deren Kreis sich also schon vorher um ihn geschlossen haben muß. Daß er aber in dieser Zeit in Amsterdam andere Freunde als die genannten besessen hätte, ist gänzlich unbekannt.

Welcher Art und welchen Geistes waren die Männer, die Spinoza seine Freunde nannte?

P i e t e r B a l l i n g hatte in seiner Jugend mehrere hollän-

dische Kaufleute in Spanien vertreten. Seine Kenntnis des Spanischen mochte ihn Spinoza empfehlen; er war aber auch der griechischen und lateinischen Sprache mächtig. Er hat sich wiederholt schriftstellerisch betätigt, die Mennoniten, denen er sich angeschlossen hatte, in den Jahren 1663 und 1664 gegen mannigfache Angriffe verteidigt und um dieselbe Zeit Spinozas Prinzipien der kartesianischen Philosophie ins Holländische übersetzt. Seine religiösen und philosophischen Ansichten lernen wir aus einer anonymen Schrift kennen, die er im Jahre 1662 unter dem Titel „Das Licht auf dem Leuchter“ veröffentlicht hat. In ihr hat er sich gegen die in Werken und Formeln erstarrte Orthodoxie gewendet. Er führt etwa Folgendes aus: „Worte sind nur ungenügende Zeichen der Wahrheit; durch Unverstand, Leichtsinn und Bosheit wird ihr Sinn verkehrt und verdreht; durch Worte wird man auch in Sachen der Religion betrogen. Ueber sie ist soviel Streit und Zank, es wird soviel darüber diskutiert und disputiert, daß man glauben sollte, es gebe überhaupt keine wahre Religion. Diese aber hat nichts mit Worten und Formeln zu tun. Ein jeder Mensch hat in seinem Innern ein Licht, das ihn erleuchtet, das Licht der Vernunft. Dieses Licht gewährt eine klare und deutliche Kenntnis der Wahrheit, durch die man eine Ueberzeugung vom Sein und von der Beschaffenheit der Dinge erhält, die jeden Zweifel ausschließt. In diesem Lichte ist der Ursprung der Religion zu suchen. Denn es giebt keine Religion ohne Kenntnis von Gott, und keine Gotteserkenntnis ohne dies Licht, das man auch Geist, *λόγος*, Christus nennen kann. Ist aber durch dasselbe Gott erkannt, nach dem Maße, wie das Endliche und Begrenzte das Unendliche und Unbegrenzte erkennen kann, dann hat der Mensch eine sichere Grundlage gewonnen, auf der er alles, was beständig und fest ist, aufbauen und ein Mittel, durch welches er zu seinem höchsten Heil, der Vereinigung mit Gott, gelangen kann. Wohlan denn, o Mensch, außer dir ist kein Mittel, um Gott kennen zu lernen. In dir selbst mußt du bleiben und zu dem Lichte dich wenden, das in dir ist. Dort wirst du Gott finden und nirgend anders. Wer aus sich herausgeht, um

durch die Geschöpfe Gott zu erkennen, der weicht von Gott ab. Gott ist in dir und jeder Mensch sich selbst das allernächste. In dir selbst also mußt du bleiben und zu dem Lichte dich wenden, das in dir ist". — Dies sind einige der Lehren Ballings, die doch zum größten Teil nicht ihm eigen, sondern Umgestaltungen fremder Gedanken sind. Sie erinnern an Aeußerungen Augustins, mittelalterlicher Mystiker und neuplatonischer Philosophen, die, wie erwähnt, um diese Zeit in den Niederlanden bei vielen in hohem Ansehen standen. In den Predigten und Schriften der Kollegianten, Sozinianer, Quäker sprach man viel vom „inwendigen Licht", das die Seele aller Menschen erleuchte, „vom Geist des Herrn", der in den „Freunden Gottes" wohne. Man erklärte, daß Gott, das Licht, das Wort, der Geist eines und dasselbe sei. Man verlangte, daß der wahrhaft Fromme bei sich einkehre, sein Gewissen und seine Vernunft, nicht andere Menschen nach dem befrage, was gut und schlecht, recht und unrecht ist. Aehnliches lehrten auch Jakob Böhme, der in den Niederlanden im siebzehnten Jahrhundert viele Anhänger hatte, und englische neuplatonischer Denkweise ergebene Schriftsteller dieser Zeit, wie George Hakewill und Lord Brook. Unbestimmbar ist, ob auch spinozischer Einfluß bei Balling sich geltend macht, oder ob die Verwandtschaft der Ideen auf Gemeinsamkeit der Quellen schließen läßt.

Es ist nicht ganz sicher, ob Balling diese Schrift selbst verfaßt, oder nur aus dem Lateinischen übersetzt hat. Wie dem aber auch sei, die freien Ansichten, die sie enthielt, wurden auf ihn zurückgeführt und setzten ihn vielfachen Angriffen aus. Das erfahren wir durch einen Brief, den Spinoza dem Freunde im Jahre 1664 geschrieben hat, als dieser ihm den Tod eines Kindes angezeigt hatte. Dieser Brief zeigt uns ausserdem, welch herzlichen Anteil Spinoza an seinen Freunden nahm und mit welcher Nachsicht er auf ihre oft irrigen und abergläubischen Ansichten einging. Er schreibt: „Werter Freund! Ihr letzter Brief . . . hat mich mit nicht geringer Traurigkeit und Sorge erfüllt. Sie nahm aber sehr ab, als ich die Einsicht und Seelenstärke bedachte, mit der Sie die Unbill des Schicksals oder vielmehr der Volksmeinung zu einer Zeit, in

der man Sie mit den schärfsten Waffen angreift, zu verachten verstehen. Jedoch meine Sorge wächst von Tag zu Tage, und darum bitte und beschwöre ich Sie bei unserer Freundschaft, mir ausführlich zu schreiben. Was die Vorzeichen, deren Sie Erwähnung tun, betrifft, daß Sie nämlich, als Ihr Kind noch gesund und kräftig war, ebensolche Klagetöne gehört haben, wie die, welche es während seiner Krankheit und vor seinem Tode ausstieß, so würde ich meinen, daß dies nicht wirkliche Klagetöne, sondern lediglich Ihre Einbildungskraft gewesen sei. Denn Sie sagen ja, daß Sie sie, als Sie sich erhoben, um aufmerksam zu hören, nicht so deutlich gehört haben, wie vorher und nachher, als Sie wieder in den Schlaf zurücksanken. Das zeigt doch, daß diese Klagetöne nur die Wirkung der Einbildung waren, welche ungebunden und frei gewisse Töne wirksamer und lebhafter vorzustellen vermochte, als da Sie sich erhoben, um das Ohr nach einem bestimmten Orte hin zu richten.“ Diese Erklärung sucht Spinoza durch Hinweisung auf eine Erfahrung, die er selbst einst in Rijnsburg gemacht hat, noch glaubwürdiger zu machen. Obgleich somit jener Vorfall nichts Geheimnisvolles mehr hat, möchte Spinoza ihn doch ein Vorzeichen nennen. „Unser Geist,“ so führt er aus, „kann das Zukünftige auf Grund gegenwärtiger Vorstellungen dunkel voraussehen. Und da der Vater sein Kind liebt, bildet er mit ihm gewissermaßen eine Einheit, besitzt auch einen Teil seiner Vorstellungen und kann daher auf Grund derselben, gerade wie auf Grund der eigenen, unter günstigen Umständen das Zukünftige dunkel voraussehen.“ — Man wird den Gedanken einer nicht bloß ethischen Einheit von Vater und Kind dunkel und schwer verständlich finden. Das ist er, und erst die Darstellung der spinozischen Seelenlehre kann ihn aufhellen.

Deutlicher als in Ballings Abhandlung treten Spuren spinozischer Lehren in einer Schrift hervor, die von einem anderen Mitgliede des spinozischen Kreises, Jarig Jelles, verfaßt ist. Ueber ihn berichtet ein Freund in der Nachschrift zu Jelles' Glaubensbekenntnis, das nach seinem Tode im Jahre 1684 herausgegeben worden ist: „Er war in jungen

Jahren Gewürzkrämer in Amsterdam. Da er aber erkannte, daß Anhäufung von Geld und Gut ihn nicht glücklich machen könne, übergab er seinen Laden einem ehrlichen Manne und verließ das Gewühl der Welt, um sich der Erkenntnis der Wahrheit zu widmen. Mit der Untersuchung der Wahrheit hat er sich an dreißig Jahre beschäftigt, indem er dem Rate Christi und Salomos folgte, daß man arbeiten müsse, um in das Himmelreich einzugehen und daß die Weisheit besser sei als erlesenes Gold, besser als Rubinen, ja, daß alles, was man begehren möge, ihr nicht zu vergleichen sei". Wie sehr Jelles Spinoza ergeben war, beweist die Tatsache, daß er auf seine Kosten die Prinzipien der kartesianischen Philosophie drucken ließ. Als einen eifrigen Freund der Wissenschaft lehren ihn uns Spinozas an ihn gerichtete Briefe kennen, in denen er Belehrung über die verschiedensten Gegenstände empfängt. Bemerkenswert ist einer dieser Briefe, in welchem Spinoza von den Versuchen eines gewissen Brechtelt, Gold aus Silber zu machen, nicht mit völligem Unglauben spricht, sondern sie näherer Untersuchung für wert erklärt. Damit hat er sich weder als einen Phantasten, noch als einen Anhänger mittelalterlichen Aberglaubens erwiesen. Er hat nur nicht für feststehend erachtet, daß Gold und andere Metalle Elemente seien, und darum die Möglichkeit, sie aus ihren Bestandteilen ineinander umzuwandeln, nicht ganz von der Hand gewiesen. In der Tat haben ja moderne Chemiker die Hypothese, daß die große Menge der jetzt für Elemente geltenden Körper auf eine weit geringere Zahl, ja vielleicht auf einen einzigen Grundstoff zurückzuführen sei, wieder zu Ehren gebracht. Zur Zeit Spinozas aber war der Glaube an die Goldmacherkunst noch allgemein verbreitet, und einer der bedeutendsten Naturforscher des siebzehnten Jahrhunderts, der besonnene, aller Schwärmerei und allem Mystizismus abholde Christian Huygens, urteilt ganz wie Spinoza. Er will einer Erzählung vom Stein der Weisen nur „nicht völligen Glauben" schenken, weil ihm der Gewährsmann unzuverlässig erscheint. Daß auch Spinoza nicht gewillt war, jedes unzuverlässige Experiment als Beweis für die wirklich erfolgte Umwandlung eines unedlen Metalls in Gold gelten zu

lassen, zeigt uns der Schluß seines an Schuller gerichteten zweiundsiebzigsten Briefes.

Den mächtigen Einfluß, den Spinoza auf seine Umgebung ausübte, erweist Jelles' theologische Schrift: „Bekenntnisse des allgemeinen und christlichen Glaubens.“ Jelles ist zur Veröffentlichung dieses Büchleins dadurch veranlaßt worden, daß viele die Ansicht ausgesprochen hatten, die kartesianische Philosophie führe zum Heidentum zurück. Er will zeigen, daß Kartesianismus und Religion wohl verträglich miteinander seien. Er entwickelt sein Glaubensbekenntnis so viel wie möglich mit den Worten, die der heilige Geist selbst, wie er sich ausdrückt, gebraucht hat, d. h. mit Worten der heiligen Schrift, will aber darum doch als Kartesianer gelten. So spricht er von Gott, Gottes Sohn und dem heiligen Geist, von Rechtfertigung und freiem Willen, indem er die christlichen Dogmen umdeutet und ihnen philosophische Gedanken unterlegt — ganz wie Spinoza es tut. Die Natur des Menschen ist ihm zufolge an und für sich nicht schlecht und verdorben, weil Gott nichts Schlechtes und Verdorbenes schaffen kann. Rechtfertigung, Wiedergeburt, Freiheit und Beseligung kommen dadurch zustande, daß Gottes Geist, der identisch ist mit Gottes Sohn, in uns wirkt, uns Gott kennen und lieben lehrt, die Leidenschaften und Affekte des natürlichen Menschen überwinden hilft und so zur Einheit mit Gott und zur vollen Seligkeit führt. Diese ist nicht zu erlangen durch Worte der heiligen Schrift, nicht durch Autorität, nicht durch Inspiration, sondern lediglich durch Erkenntnis der ewigen Wahrheit, die in der heiligen Schrift ausgesprochen ist. Auch der seligmachende Glaube ist nichts als Wissen. Christus ist, soweit es den Körper angeht, aus Davids Stamm und Sohn des Menschen. Er ist aber Gottes Sohn in Bezug auf den heiligen Geist, der in ihm wohnte und den Gott ihm in unbegrenzter Weise gegeben hatte. Durch diesen Geist ist Christus von den Toten auferstanden. Durch ihn kommt unsere Wiedergeburt zustande; darum heißt es von Gottes Sohn: „Ich bin das Leben.“ Vergleicht man, was Spinoza im dreiundsiebzigsten Briefe über die Identität von Christus

und der Weisheit Gottes und im fünfundsiebzigsten über die Auferstehung Christi sagt, so wird man nicht im ungewissen darüber sein, aus welcher Quelle Jelles seine freien Ansichten geschöpft hat. Mit Spinoza erklärt Jelles ferner, daß allein die Erkenntnis Gottes uns selig macht; daß die Menschen nicht auf Grund freien Willens handeln und daß der Lohn der Tugend und Heiligkeit Tugend und Heiligkeit selbst ist.

Spinozas Gedanken bilden nicht bloß den Grundstock der Schrift. Er hat auch auf die Ausarbeitung des Einzelnen einen gewissen Einfluß ausgeübt. In einem vor kurzem aufgefundenen Briefe an Jelles macht er ihn auf einen Widerspruch aufmerksam, der sich in dem ihm zugesendeten Manuskripte fand. Jelles hat dem Winke Folge geleistet; der Text der Schrift ist jetzt nach Spinozas Angabe geändert. Spinoza konnte daher später dem Freunde schreiben: „Ich habe Ihre Schrift mit Vergnügen gelesen und finde nichts, was ich in ihr verändern möchte.“ So berichtet Jelles in einem Nachworte zu seiner Schrift, aber ohne Spinozas Namen zu nennen. Er bezeichnet nur einen Freund, der außerhalb der Stadt wohnte, als Schreiber jener Worte. Daß Spinoza dieser Freund war, vermuten wir sofort, und Bayle hat es bestätigt. Jelles selbst hat bei dieser Gelegenheit Spinoza nicht genannt, weil er sich und seine Schrift durch das Bekenntnis seiner nahen Beziehungen zu dem Verfasser des theologisch-politischen Traktates nicht kompromittieren wollte. Hätte er sich doch damit jeder Einwirkung auf das Volk begeben. Aus gleichem Grunde nennt er sich auch in der Schrift selbst einen Kartesianer und nicht einen Spinozisten. Das war um so unverfänglicher, je weniger Spinoza darauf bedacht war, Schule zu machen, und je mehr man sich gewöhnt hatte, für einen Kartesianer jeden gelten zu lassen, der sich von der Scholastik losgesagt und in einzelnen Lehrstücken Descartes angeschlossen hatte.

Es wird darüber gestritten, ob J. Jelles, wie Lefèvre angiebt, oder L. Meyer, wie es in Baumgartens Nachrichten heißt, der Verfasser der Vorrede zu Spinozas nachgelassenen Werken ist. Vergleicht man sie aber mit Jelles' Schrift, so wird jeder

Zweifel, daß dieser sie geschrieben habe, verschwinden. Der Grundgedanke der Vorrede ist: es besteht kein Zwiespalt zwischen der Philosophie Spinozas und dem christlichen Glauben. Nichts anderes will Jelles in seiner Schrift beweisen. Daneben aber will er, wie der Verfasser der Vorrede, Kartesianer sein. Ebenso besteht völlige Uebereinstimmung zwischen der Vorrede und Jelles' Schrift in vielfachen Einzelheiten, auf die hier nicht näher einzugehen ist.

Trotz aller Frömmigkeit und aller Vorsicht hat es Jelles so wenig wie Balling an Widersachern gefehlt. Das berichtet uns der Herausgeber der Bekenntnisse. Er schreibt im Nachwort: „Alle, die Jelles gekannt haben, müssen bezeugen, daß er die Wahrheit erstrebt und in seinem Leben bewährt hat, wie es einem rechten Christen geziemt. Und obgleich einige, die seine Ansichten übel verstanden, ihm fremde Gesinnungen angedichtet haben, so hielt er das eher des Mitleids als des Zornes für würdig. Beständig strebte er danach, in die Erkenntnis und Liebe Gottes tiefer einzudringen. Und in ihr hat er so große Fortschritte gemacht, daß man wohl wenig Menschen findet, die zu einer so hohen Stufe des Wissens gelangt sind.“ Man sieht, der Geist Spinozas hat nicht bloß den Gedanken, sondern auch dem Leben des treuen Freundes seinen Stempel aufgedrückt.

Der glühendste Verehrer Spinozas war der aus einer Kollegiantenfamilie stammende Simon Joosten de Vries. Er war 1633 oder 1634 geboren, also fast gleichalterig mit Spinoza und lebte als Kaufmann in Amsterdam. Trotz des geringen Altersunterschiedes ordnete er sich und sein Denken gänzlich dem unendlich überlegenen Geiste Spinozas unter. „Ich beklage mein Los,“ so schreibt er ihm einmal, „daß ein Raum zwischen uns liegt, der uns so weit voneinander trennt. Glücklich, ja überglücklich ist Casearius, der unter Ihrem Dache weilt, der sich bei Frühstück, Mittagsmahl und Spaziergängen mit Ihnen über die wichtigsten Dinge unterhalten kann. Aber obgleich unsere Körper weit voneinander getrennt sind, meinem Geist sind Sie doch überaus häufig gegenwärtig, zumal wenn ich Ihre Schriften in Händen halte und mit ihnen

mich beschäftige.“ Simon de Vries wird im Jahre 1663 die Seele eines philosophischen Vereines, in dem Schriften des Philosophen gelesen, besprochen, erklärt und gegen die Einwendungen der gläubigen Christen verteidigt werden. Er bemüht sich um den Sinn jedes Wortes in diesen Schriften und erbittet von Spinoza Erläuterung dessen, was er und die Freunde nicht verstanden haben. Wie sehr ihm Spinozas Schicksal am Herzen lag, wie er für die Verbesserung seiner mißlichen Umstände zu sorgen suchte, das hat er in späteren Jahren gezeigt.

Eine eigentümliche Stellung nahm unter den Freunden Spinozas der Buchhändler und Buchbinder Jan Rieuwertsz ein. Er war um fünfzehn Jahre älter als Spinoza, einer der freiest Denkenden unter den Kollegianten und der Freund und Verleger vieler ketzerisch gesinnten Männer jener Zeit. Sein Buchladen war der Ort, wo sich die aufgeklärten Männer von Amsterdam trafen. Dort wurden die Ansichten der Frommen besprochen und bespöttelt; dort die Maßregeln erwogen, die zu Schutz und Trutz ergriffen werden sollten: „die Schwatzschule“ oder „die Schule der Spötter“ nannte man darum Rieuwertsz' Laden. Aufs entschiedenste nahm er für die neue aufklärerische Richtung innerhalb der Theologie Partei. Wer immer ein von den Lehren der orthodoxen reformierten Kirche abweichendes Buch zu veröffentlichen wünschte, der wendete sich an Jan Rieuwertsz. Er verlegte die dogmenfeindlichen Schriften Ballings und J. Jelles', die Schutz- und Trutzschriften anderer Kollegianten und Mennoniten, ebenso wie die frommen Gedichte Kamphuysens, Antonides' van der Goes und J. Pietersz', holländische Uebersetzungen der Werke Descartes' und die Schriften Spinozas. Dem letzteren war er sehr ergeben, und er vererbte seine Freundschaft auf seinen Sohn Jan, den er in der Liebe zu Spinoza erzog.

Es waren nicht bloß Mennoniten und Kollegianten, die sich Spinoza anschlossen. Auch außerhalb dieser religiösen Gemeinschaften lebten Männer genug in Amsterdam, die sich zu dem geistvollen Philosophen hingezogen fühlten: vor allen der gelehrte, vielseitig gebildete Arzt Lodewijk Meyer.

Er war 1630 geboren, also um zwei Jahre älter als Spinoza. Diesem glich er wenig, weder in seiner äußeren Erscheinung, noch in seinem Charakter; denn er war kurz und gedrungen von Gestalt, spottsüchtig und satirisch. Er blieb unverheiratet, war aber nicht unempfänglich für Frauenreize. Man sprach viel von seinem intimen Verkehr mit einem lockeren Dämchen, das unter dem Namen Nichtchen da Flines bekannt war. Er hatte zuerst Philosophie, dann Medizin studiert und übte die ärztliche Kunst in Amsterdam aus. Doch war er auch auf dem Gebiete der Theologie heimisch. Noch bevor er seine Studien begonnen hatte, trieb es ihn zu allerlei poetischen Versuchen. Er verfaßte zahlreiche Gelegenheitsgedichte, auch einige Dramen. Sie brachten ihm wenig Ruhm, aber in späterer Zeit das zweifelhafte Glück, für einen Kenner des Theaterwesens gehalten und darum zum Leiter des amsterdammer Theaters gewählt zu werden, und in einem litterarischen Vereine, der den stolzen Namen führte „Nil volentibus arduum“, die führende Rolle zu spielen. Ein wirkliches Verdienst erwarb er sich durch die Verbesserung und Bereicherung eines zuerst 1650 erschienenen Wörterbuches, des „Niederländischen Wortschatzes“. Er bekannte sich zur lutherischen Konfession, besuchte aber auch ab und zu die Versammlungen der Kollegianten, jedoch ohne sich ihnen völlig anzuschließen. Das Studium der Philosophie führte ihn zu Descartes, den er sehr hoch gestellt, und zu Spinoza, mit dem ihn eine herzliche Freundschaft verbunden hat. Er ist es gewesen, der mit anderen Freunden Spinoza zur Herausgabe seiner Prinzipien der kartesianischen Philosophie veranlaßt und zu der Schrift eine lehrreiche Vorrede geschrieben hat. Im Geiste Spinozas, wenn auch in manchen wichtigen Punkten von ihm abweichend, ist sein vielgenanntes und vielverketzertes Werk „Die Philosophie Auslegerin der heiligen Schrift“ entworfen. Es ist anonym erschienen, wie viele andere Werke jener Zeit, die der herrschenden Theologie widersprachen. Der Verfasser aber ward bald erkannt und als einer jener Philosophen verdächtigt, welche an Gottes Vorsehung zweifeln, die heilige Schrift hassen und sie für entstellt, falsch und trügerisch halten.

Im Hause van den Endens hatte Spinoza den schon früher erwähnten Dirck Kerckrinck kennen gelernt. Dieser war in Hamburg 1639 von protestantischen Eltern geboren, früh nach Amsterdam gekommen und etwa um 1657 in die Schule van den Endens aufgenommen worden. 1659 ließ er sich in Leiden als Student der Medizin immatrikulieren, und schon 1661 trat er als Schriftsteller auf dem Gebiete der Arzneiwissenschaft auf. Als solcher hat er sich auch später bewährt und die Anerkennung eines Boerhave gefunden. Im Jahre 1671 heiratete er, nachdem er zum Katholizismus übergetreten war, die Tochter seines Lehrers, die oben genannte gelehrte Klara Maria van den Enden. Daß Spinoza sich ebenfalls um ihre Hand beworben und daß Kerckrinck durch kostbare Geschenke ihre Gunst gewonnen habe, berichtet Colerus. Wie unglaubwürdig diese Erzählung ist, ist früher nachgewiesen worden. Jedenfalls hat Kerckrinck in freundschaftlichen Beziehungen zu Spinoza gestanden. Er ist während zweier Jahre sein Mitschüler bei van den Enden gewesen, und seine Verheiratung mit Klara van den Enden hat ihr freundschaftliches Verhältnis nicht gestört. Denn Kerckrinck hat ihm noch nach diesem Ereignis mehrere seiner medizinischen Schriften übersendet, die sich in Spinozas nachgelassener Bibliothek vorgefunden haben.

Es waren treffliche, wissensdurstige und zumeist auch kenntnisreiche Männer, die sich Spinoza angeschlossen hatten. Einige von ihnen, wie Balling, Jelles, Meyer und Kerckrinck, sind als Schriftsteller hervorgetreten; Meyer wird wegen seiner Vielseitigkeit gerühmt. Die meisten von ihnen haben sich aus dem Banne eines engen Dogmenglaubens befreit; sie haben über ihre Religion sehr freie Gedanken gehabt, sind aber sowenig Gottesleugner oder Religionsspötter wie Spinoza. Balling will, daß man die Religion nicht in Worten und Formeln, sondern im eigenen Innern suche. Jelles glaubt an die Heiligkeit der Bibel, deutet aber ihren Inhalt ganz im Sinne spinozischer Lehren um. Meyer will nichts von widervernünftigen oder übervernünftigen Dogmen wissen und erkennt Wahrheit in der heiligen Schrift nur, insoweit sie mit

der Philosophie übereinstimmt. Simon de Vries erklärt mit jugendlichem Feuer, daß er und seine Freunde unter der Führung Spinozas die Wahrheit gegen den Aberglauben der orthodoxen Christen verteidigen und damit dem Ansturm einer ganzen Welt standhalten wollen. Jan Rieuwertsz endlich war als Feind starrer Kirchengläubigkeit wohlbekannt und gehaßt. Die Freiheit von Glaubenszwang und Dogmendienst ist es, die diese Männer zu Spinoza geführt hat. Aber wie verwandt sie sich auch Spinoza in ihren religiösen Ueberzeugungen fühlen mochten, ihm ebenbürtig war keiner von ihnen. Auch die, welche mit eigenen Schriften hervortraten, haben doch kaum jemals einen eigenen Gedanken ausgesprochen. Sie zehren von der philosophischen Kost, die Descartes, Spinoza und ältere Mystiker ihnen reichten. Und in den Briefen einiger von ihnen tritt bisweilen eine erschreckende Urteilslosigkeit zutage. Das aber schien Spinoza selbst nicht zu bemerken. Er brachte ihnen die ganze Sanftmut und Güte seines Wesens entgegen. Er nahm teil an ihren Leiden und Freuden; er belehrte, tröstete und ermahnte sie; er teilte ihnen seine Schriften mit, noch bevor sie gedruckt waren, und mit bewundernswerter Geduld beantwortete er ihre oft sehr ungeschickten Fragen und grundlosen Einwendungen. Was ihn zu diesen wackeren, aber im Grunde unbedeutenden Menschen hinzog, war wohl die Liebebedürftigkeit seines Wesens, die in Freunden Ersatz suchte für die Liebe der Geschwister, die er verloren hatte, und die der Gattin und Kinder, die er nie besessen hat. Auch bildeten sie und die später gewonnenen Freunde die einzige Verbindung zwischen ihm, dem einsam lebenden, und der Außenwelt. Sie besorgten den Druck seiner Schriften und den Verkauf der Gläser, durch deren Bearbeitung er sich seinen Lebensunterhalt verschaffte. Sie teilten ihm mit, was in der Politik Neues sich ereignet hatte, und gaben ihm von neu erschienenen Büchern oder neuen wissenschaftlichen Entdeckungen erwünschte Kunde.

Fünftes Kapitel.

Aufenthalt in Rijnsburg.

Selig, wer sich vor der Welt
Ohne Haß verschließt.
Goethe.

Wahrscheinlich im Anfang des Jahres 1660 hat Spinoza Amsterdam verlassen, und nur auf Tage oder Wochen ist er später in seine Heimatsstadt zurückgekehrt. Die Anziehungskraft, die er auf zahlreiche Freunde ausübte, ward nachgerade eine Quelle der Unruhe und Belästigung für ihn. Er trug sich mit großen schriftstellerischen Plänen. In Amsterdam aber war es unmöglich, sie auszuführen. Denn sie forderten für sich die ganze Zeit, die ihm die nicht abzuweisende Sorge für seinen Lebensunterhalt übrig ließ; diese Zeit aber ward ihm in Amsterdam durch Besuche von Freunden und Bekannten zum guten Teile geraubt. Darum beschloß er, sich in die Stille eines weitab von Amsterdam belegenen Ortes zurückzuziehen, um sich hier ungestört vom Großstadtlärm seinen Arbeiten hingeben zu können. Etwa eine Stunde von Leiden entfernt, liegt auf dem Wege, der von der altberühmten Universitätsstadt gegen Westen zum Meere führt, ein kleines Dorf, Endegeest, in welchem René Descartes einige Jahre gelebt und seine Prinzipien ausgearbeitet hat. Geht man über Endegeest nach Westen ein halbes Stündchen weiter, so gelangt man an ein ansehnliches Bauerndorf, das Spinoza zum Wohnorte wählte: es ist jenes Rijnsburg, das, wie erwähnt, gewissermaßen den Mittelpunkt für die Vereinigung der Rijnsburger oder Kollegianten bildete. Spinoza nahm jetzt hier seinen Aufenthalt, begleitet von einem wahrscheinlich zu den Rijnsburgern gehörigen Freunde, der ihn vor Jahren in Ouwerkerk gastlich aufgegenommen hatte.

Rijnsburg ist von anderen inmitten der weiten holländischen Niederung gelegenen Dörfern wenig verschieden. An den mit roten Ziegelsteinen gepflasterten Straßen stehen saubere einstöckige Häuser. Zwischen ihnen liegen heute zahlreiche Gärten

mit schönen alten Bäumen und fruchtbare Aecker, die mit allerlei Feldfrüchten bestellt sind. Wenig anders wird der Eindruck gewesen sein, den das Dorf zur Zeit Spinozas gemacht hat. Doch sah man damals in der Mitte des Ortes noch die Ruinen einer alten Abtei, die im sechzehnten Jahrhundert zerstört worden war. Biegt man von einer am Westende des Dorfes sich hinziehenden Straße links in eine kleine Nebenstraße ein und geht diese zu Ende, so kommt man an ein zur Linken liegendes einstöckiges Häuschen, das zur Zeit Spinozas wahrscheinlich einem Chirurgen, namens Hermann Homan gehört hat. Am Giebel stehen noch jetzt die nicht eben geistvollen, aber wohlgemeinten Verse Kamphuysens:

Ach wollten die Menschen weise sein
Und nur das Gute tun,
Dann wäre die Erde ein Paradies:
Eine Hölle ist sie nun.

Nur zwei kleine Zimmer und eine Kammer enthält das Häuschen zu ebener Erde und ein einziges grösseres, auf einer leiterartigen Treppe zu erreichendes Gelaß unter dem Dache. In den Parterreräumen wohnte Spinoza, und nach ihm heißt die kleine Straße noch heute das Spinozagäßchen.

Eine Landschaft von echt holländischem Charakter umgiebt das Haus und das Dorf. Man erblickt eine weite fruchtbare Ebene, von Kanälen durchschnitten, von fleißigen Händen in Weide- und Ackerland verwandelt, hie und da mit niedrigen Weiden und Erlenbäumen bepflanzt. Eine kurze Strecke vom Dorfe entfernt, fließt der „alte Rhein“, der bei Rotterdam den größten Teil seiner Wassermassen an die Maaß abgegeben hat und, nun nicht mehr der stolze Fluß, der die Rheinlande durchströmt, sondern ein dürftiges Wässerchen, langsam zum nahen Meere zieht. Wohltuende Ruhe liegt über diesem weltverlorenen Stückchen Erde. Man begreift, wie ein Mensch, der des Treibens und Lärmens der großen Stadt müde geworden war, in diesen Erdenwinkel flüchtete, um in ihm Frieden zu finden. Und den Frieden der Seele hat Spinoza hier gefunden. Das Drängen und Hasten

der großen Handelsstadt, die peinigende Unruhe, die ihn verfolgt hatte, das Verlangen nach Ruhm, Reichtum und Sinnengenuß, das alles lag jetzt hinter ihm. Und wenn es in der Erinnerung wieder auftauchte, erschien es nichtig und bedeutungslos, — nichtig das Streben nach Geld und Gut, nichtig die Begierde nach Lust und Ruhm, bedeutungslos das Sorgen und Hoffen der Jugendtage. Es ist diese Stimmung, die über den in Rijnsburg verfaßten Schriften Spinozas, dem kurzen Traktat und der Abhandlung über die Läuterung des Verstandes liegt.

Unter armen Handwerkern und Bauern, fröhlichen, flachshaarigen Kindern und ernsten Männern hauste hier der stille, bleiche Denker aus jüdisch-spanischem Geschlecht fast drei Jahre. Wie eine Erscheinung aus einer anderen Welt ging er unter den Dorfleuten einher, die ihre Kühe auf die Weide trieben, ihren Roggen säeten und ihre Rüben pflanzten oder Hausgeräte und Kleider verfertigten, während er über philosophische Probleme nachsann und unsterbliche Gedanken im Geiste erwog. Aber trotz aller Fremdartigkeit der Erscheinung und des Gebarens war er den einfachen Bewohnern Rijnsburgs ein willkommener Gast. Sein gutherziges Wesen, seine Rechtschaffenheit, Sittenstrenge und Bescheidenheit gewannen ihm die Herzen der Landleute, wie seine Liebenswürdigkeit und sein Wissen die lernbegierige Jugend Amsterdams gefesselt hatten. Ein Biograph Spinozas berichtet hierüber: „Diejenigen, welche mit Spinoza Umgang gehabt haben, und auch die Bauern der Dörfer, in denen er während einiger Zeit in Zurückgezogenheit lebte, stimmen darin überein, daß er ein Mensch war, mit dem man gut verkehren konnte, daß er freundlich, rechtschaffen, gefällig und in seinen Sitten sehr geregelt war."

In der freigewählten Einsamkeit Rijnsburgs hat Spinoza eine fruchtbare schriftstellerische Tätigkeit entfaltet. Die erste der hier entstandenen Schriften und seiner philosophischen Arbeiten überhaupt ist der kurze Traktat Von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit. Diese Schrift hat merkwürdige Schicksale erlebt. Spinoza hat sie Freunden zugesendet, aber nie dem Druck übergeben. Er hat sie einige Zeit

nach ihrer Abfassung durch sorgsamer ausgearbeitete Werke ersetzt und daher später ganz unbeachtet gelassen. Die Folge war, daß der lateinische Text verloren ging und auch eine in früher Zeit angefertigte holländische Uebersetzung völlig vergessen ward. Ein deutscher Gelehrter, Dr. Hallmann, der im Jahre 1703 zusammen mit Gottlieb Stolle eine Reise nach Holland unternahm, hat noch ein Exemplar der Uebersetzung bei dem jüngeren Rieuwertsz gesehen. Johannes Monnikhoff, ein holländischer gelehrter Chirurg, fertigte in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts eine Abschrift an, die er mit einer Vorrede und Lebensbeschreibung Spinozas begleitete. Dann verlautet nichts mehr von der Urschrift und der Uebersetzung. Nur ab und zu wird in einem Bücherverzeichnis von einer verschollenen „holländischen Ethik“ Spinozas gesprochen, die „nicht nach geometrischer Methode“ verfaßt sei. Erst im Jahre 1852 fand Eduard Böhmer in einem Exemplar der von Colerus verfaßten Lebensgeschichte Spinozas die Grundzüge der verlorenen Schrift auf, und im Jahre 1862 veröffentlichte van Vloten in seinem „Supplementum ad B. de Spinozae opera“ die vollständige holländische Uebersetzung nach einer von Monnikhoff genommenen Abschrift (B). Nun folgten mehrere andere Ausgaben, in denen auch eine ältere Handschrift (A) benutzt werden konnte, und zahlreiche Uebersetzungen und Erläuterungen.

Diese äußeren Schicksale des Traktates haben nun auch auf seinen Inhalt und seine Form einen entscheidenden Einfluß ausgeübt. Er ist offenbar die Frucht langen, tief dringenden Nachdenkens; aber die Art der Darstellung entspricht wenig den Erwartungen, mit denen man ein Werk Spinozas in die Hand nimmt. Er war nicht für die Oeffentlichkeit bestimmt. Den Freunden und Schülern aber, denen er übersendet wurde, glaubte Spinoza eine auch in ihrer äußeren Gestalt vollendete Darstellung nicht schuldig zu sein, und so ist das Ganze ein unfertiger Entwurf geblieben, der zahlreiche Mängel, Unebenheiten des Ausdrucks, Fehler der Beweisführung, Wiederholungen, Lücken und Widersprüche aufweist. Es fehlen viele von den Säulen des späteren Systems; mancher Baustein ist ungeglättet oder nicht am rechten Platze eingesetzt; ein-

zelne Teile haben auf Kosten der Symmetrie eine ungebührliche Ausdehnung erfahren, andere sind viel zu sehr verkürzt worden. Das Ganze, besonders das zweite Buch, macht so den Eindruck einer sehr nachlässigen Arbeit. Der Traktat verhält sich zur Ethik Spinozas wie ein eilig erbautes, unansehnliches Häuschen zu einem nach festem Plan eines großen Meisters errichteten prachtvollen Palast. Die Mängel des ersten Entwurfes hat Spinoza selbst nicht verkannt und auf verschiedene Weise ihnen abzuhelfen gesucht. Er hat nachträglich Vieles umgestaltet, verbessert und ergänzt. Er hat zwei Dialoge dem ersten Buche der Schrift hinzugefügt, in denen er eine Erläuterung und Verteidigung seiner metaphysischen Grundlehre giebt. In ähnlicher Weise sollten große Zusätze und zwei Anhänge den Inhalt des zweiten Buches berichtigen und weiter ausführen. Ein nicht unbeträchtlicher Teil der Schrift ist gänzlich umgearbeitet worden; manche Stellen haben sogar eine drei- und viermalige Bearbeitung gefunden. Aber trotz aller Berichtigungen und Ergänzungen blieb die Schrift höchst unvollkommen; ja gerade die vielen Aenderungen, Einschiebungen, Erweiterungen, Zusätze und Anmerkungen lassen die Fehler der Anlage und der Ausführung noch deutlicher hervortreten.

Wenn die Mängel der Schrift offen dargelegt werden mußten, so darf doch auch nicht übersehen werden, daß viele derselben nicht Spinoza, sondern einem seiner eifrigen Anhänger zur Last fallen, der den Traktat redigiert und ihm seine jetzige Gestalt gegeben hat. Hatte Spinoza manche Teile des ersten Entwurfes später umgearbeitet, diese Umarbeitungen aber der Schrift nur lose beigegeben, nicht eingefügt, so hat der Bearbeiter manche der verschiedenen Fassungen neben einander in den Text gesetzt, zum Teil auch in Anmerkungen untergebracht, was in den Text hätte aufgenommen werden müssen, oder dem Texte einverleibt, was besser in Anmerkungen verwiesen worden wäre. Zu den Fehlern des Redaktors kamen Sünden der Abschreiber. Der Traktat war allen den Schicksalen ausgesetzt, die wenig beachtete und durch den Druck nicht verbreitete Schriften zu treffen pflegen. Zahlreiche Schreibfehler drangen in den Text ein; einzelne

Teile des ursprünglichen Entwurfes fielen aus, und manche Stücke wurden von ihrem rechten Orte gerückt und an falscher Stelle eingefügt. So erklärt es sich, daß keine andere Schrift Spinozas in so verderbter Gestalt uns erhalten ist wie der Traktat, und daß keine dem Verständnis so große Schwierigkeiten bereitet, wie diese Erstlingsschrift des Philosophen.

Für die Erkenntnis des Entwickelungsganges aber, den Spinoza genommen hat, ist sie von hohem Werte. In ihr finden wir die Hauptzüge seines Systems, das im Laufe der Jahre vielfache Umwandlungen erfahren hat, dessen metaphysische Grundlage jedoch alle Zeit unverändert geblieben ist.

Gar viele der im kurzen Traktat enthaltenen Lehren über Gott, Natur und Menschengeist widersprechen den Dogmen der christlichen Kirche. Mußte Spinoza, der wegen ketzerischer Ansichten vor wenigen Jahren aus der jüdischen Gemeinschaft verbannt worden war, nicht fürchten, den ganzen Zorn der in den Niederlanden allmächtigen, die Rechtgläubigkeit ihrer Anhänger ängstlich bewachenden Prädikanten über sich heraufzubeschwören, wenn er sich zu solchen Gedanken bekannte? Es gehörte in der Tat kein geringer Mut dazu, sie auszusprechen und, wie er es tat, anderen mitzuteilen. Doch dieser Mut ward nicht zur Unbesonnenheit. Darum richtete er am Schlusse der Schrift an die Freunde, für die der Traktat bestimmt war, folgende in vielen Beziehungen bemerkenswerte Ermahnung: „So bleibt mir denn, um dies Alles abzuschließen, nur noch übrig, den Freunden, für welche ich dies schreibe, zu sagen: Verwundert euch über diese neuen Lehren nicht; denn euch ist sehr wohl bekannt, daß etwas darum nicht aufhört wahr zu sein, weil es nicht von Vielen angenommen ist. Und weil euch die Beschaffenheit des Zeitalters, in dem wir leben, nicht unbekannt ist, so will ich euch aufs inständigste gebeten haben, in betreff der Mitteilung dieser Dinge an Andere wohl Sorge zu tragen. Ich will nicht sagen, daß ihr sie ganz und gar für euch behalten sollet, sondern nur, daß, wenn ihr anfanget, sie jemanden mitzuteilen, euch keine andere Absicht leite, als lediglich das Heil eures Nächsten, wobei ihr von ihm versichert seid, daß

ein Lohn eurer Arbeit nicht fehlen werde. Endlich bitte ich euch, daß, wenn euch beim Durchlesen dieser Schrift einige Bedenken gegen das, was ich für gewiß halte, aufstoßen sollten, ihr darum euch mit einer Widerlegung nicht übereilet, bevor ihr es mit genügender Zeit und Erwägung bedacht habt. Tut ihr dies, dann halte ich mich versichert, daß ihr zum Genießen der Früchte dieses Baumes gelangen werdet. welche ihr euch versprecht.“ Diese Worte zeigen, daß Spinoza sich der Grenzen wohl bewußt war, in denen auch in Holland die Freiheit des Denkens eingeschlossen war, und daß er die Gefahr nicht unterschätzte, die ihm drohte, wenn seine aller religiösen Ueberlieferung spottenden Gedanken allgemein bekannt wurden. Freilich war er dieser Gefahr zu trotzen bereit, wenn es sich um Mitteilung seiner Lehren an Männer handelte, denen sie zum Heile gereichen würden. Wir erfahren ferner aus den Schlußworten, daß Spinoza schon als er den Traktat schrieb, eine hohe Stellung im Kreise der Freunde einnahm. Er spricht hier offenbar nicht zu Gleichstehenden, sondern als Wissender zu Unkundigen und als anerkanntes Schulhaupt zu strebsamen Schülern. Nur der Meister durfte die Jünger ermahnen, sich über die neuen Lehren nicht zu verwundern, bei der Mitteilung an Andere vorsichtig zu sein und sich mit Widerlegungen nicht zu übereilen.

Der Traktat kann nicht in Amsterdam entstanden sein. Worte, wie die angeführten, schreibt man nicht an seine Freunde, wenn man mit ihnen zusammen in einer Stadt lebt. Da hätte Spinoza ihnen überhaupt nicht schriftliche Verhaltungsmaßregeln zu geben brauchen, sondern mündlich gesagt, was sie in Bezug auf diese Schrift zu tun und zu lassen hatten. Da hätte er sie nicht ermahnt, sich hinreichende Zeit und Ueberlegung zu gönnen, ehe sie ihn zu widerlegen versuchten, sondern hätte sie aufgefordert, ihre etwaigen Bedenken ihm vorher mitzuteilen und seine Erklärungen anzuhören. Auch wenn er sich, als er den Traktat schrieb, in ihrer unmittelbaren Nähe aufgehalten hätte, etwa in Ouwerkerk, hätten sie von den im Traktat ausgesprochenen Ansichten sicherlich im persönlichen Verkehr mit ihm genug erfahren, um „sich

über diese neuen Lehren nicht zu verwundern“. Der Traktat ist also, wenn auch vielleicht schon in Amsterdam begonnen, doch erst in Rijnsburg vollendet worden.

Vieles hat Spinoza dem Traktat nachträglich hinzugefügt, was wir jetzt in Anhängen und Anmerkungen lesen. Eines aber, das ihm fehlte, ließ sich nicht in einem bloßen Zusatze unterbringen: die erkenntnistheoretische Grundlegung des philosophischen Lehrgebäudes, wie es Spinoza schon im Anfange der sechziger Jahre im Geiste vollendet hatte. Sie, deren Notwendigkeit sich ihm sehr bald nach Abfassung des Traktates aufdrängte, ward einer besonderen Schrift vorbehalten. Sie entsprach dem Verlangen nach sicheren Methoden des Erkennens, das lebhafter geworden war, seitdem das Vertrauen zu den Ergebnissen der scholastischen Philosophie aufs tiefste erschüttert war und die aristotelische Syllogistik nicht länger als sicherer Weg zum Wissen betrachtet werden konnte.

Man hat es in der Zeit der Renaissance oft ausgesprochen. Die Scholastiker haben nicht aus Mangel an Begabung oder an Eifer für die Wissenschaft die rechte Erkenntnis verfehlt. An großem Talent, an Scharfsinn, Gelehrsamkeit und Ausdauer stehen Albertus, Thomas und Duns Scotus hinter niemandem zurück. Was man ihnen aber zum größten Vorwurf machte, das ist neben der Unselbständigkeit ihrer Forschung der Mangel einer richtigen Methode, das ist die Unsicherheit ihres wissenschaftlichen Verfahrens. Darum war es die immer von neuem aufgeworfene und immer von neuem beantwortete Grundfrage der neuen Philosophie: welches ist der Weg, der zu unangreifbaren Wahrheiten, zu einem rechten Verständnis göttlicher und menschlicher Dinge führt? So bemühen sich die bedeutendsten Vertreter des neuen Wissens um die Methode der Erkenntnis: Linardo da Vinci, Vives, Nizolius, Telesio. Ihnen sich anschließend stellte Galileo Galilei die wichtigsten Grundsätze induktiver Forschung auf. Zu gleicher Zeit mit dem großen Begründer moderner Physik und Mechanik suchte Francis Bacon die Wissenschaften auf neuem, durchaus induktivem Wege zu sichern und zu erweitern. Er

schreibt das Hauptwerk seines Lebens, das Novum Organon, in offener Gegnerschaft zu der Logik der Scholastik und in schroffer Einseitigkeit, die ihr Gegengewicht fand an den methodologischen Arbeiten Descartes' und Hobbes'. Von diesen wird die deduktive Methode als ein der von Bacon einzig empfohlenen induktiven gleichberechtigtes Erkenntnismittel hingestellt und der Wert der mathematischen Erkenntnisweise auch für die Philosophie laut verkündet. — Es kann nun wohl nicht bezweifelt werden, daß jener gegen die Scholastik erhobene Vorwurf, als sei sie durchaus unmethodisch verfahren und als bedürfe man darum vor allem einer richtigen Erkenntnislehre, nicht begründet ist. Denn die bedeutendsten der Scholastiker haben sich über die Methode wissenschaftlicher Forschung sehr eingehende Rechenschaft zu geben versucht. Und vor Allem. Es giebt so wenig einen einzigen unfehlbaren Weg zu philosophischer Wahrheit, wie es einen allein seligmachenden Glauben giebt. Auf den verschiedensten Wegen hat man wertvolle Erkenntnisse gefunden, und nach sorgsamster Kritik menschlicher Erkenntniskraft hat man mit vermeintlich sicherer Methode grobe Irrtümer sich zu Schulden kommen lassen. Doch dem sei, wie ihm wolle. Spinoza glaubte an die Möglichkeit, unser Wissen vor Fehlgriffen durch methodische Grundlegung zu sichern, wie Descartes und Bacon, Hobbes und Locke an sie geglaubt haben. Darum hielt er es für notwendig, seiner Weltanschauung durch Nachweisung der rechten Methode des Erkennens eine feste Unterlage zu geben. Gegen Ende des Jahres 1661 schreibt er einem Freunde: „Ueber den Ursprung der Dinge und ihre Abhängigkeit von der ersten Ursache, darüber und über die Läuterung des Verstandes habe ich ein ganzes Werkchen verfaßt, mit dessen Darstellung und Feilung ich beschäftigt bin." Damals war also ein Büchlein von Spinoza schon abgefaßt, in dem er zugleich seine Metaphysik und Erkenntnislehre dargestellt hatte. Es ist nicht identisch mit dem kurzen Traktat; denn diesem fehlt das, was in der neuen Schrift gegeben war, die Erkenntnislehre, und nur beiläufig wird in ihm über die Quellen der Erkenntnis gesprochen. Ebenso-

wenig kann mit jenen Worten auf die Ethik hingewiesen sein. Denn sie ist kein „Werkchen“ und war, wie die den Freunden schon im Jahre 1661 zugesendeten Sätze erweisen, von vornherein nicht als ein solches geplant. Auch enthält sie so wenig wie der kurze Traktat eine Erkenntnislehre. Mit den Worten des angeführten Briefes kann nur die uns vorliegende Abhandlung Ueber die Läuterung des Verstandes (De intellectus emendatione) bezeichnet sein. Ihr Inhalt ist jetzt freilich ein rein methodologischer; aber dem ursprünglichen Plane zufolge sollte sie zugleich „über den Ursprung der Dinge und ihre Abhängigkeit von der ersten Ursache“ handeln, wie es jener Brief besagt. Ausdrücklich wird auch in ihr erklärt, daß „nachher“ oder „an rechtem Orte“ über die Wesenheit Gottes, die Einheit des Menschengeistes mit der ganzen Natur, den Ursprung der Natur, Ausdehnung, Erkenntnis der einzelnen Dinge, Erkenntnis der Existenz aus der Essenz gehandelt werden solle. Den Abschnitt der Schrift, in welchem diese Gegenstände besprochen werden sollten, vielleicht auch wirklich besprochen worden sind, nannte Spinoza zum Unterschiede von den methodologischen Erörterungen „mea philosophia“. Auf sie verweist er wiederholt im Text, wie in den später hinzugefügten Anmerkungen. Der Plan aber, Erkenntnistheorie und Metaphysik in Einer Schrift zu umfassen, ist nicht ausgeführt worden, wie denn der ganze Traktat ein Bruchstück geblieben ist. Der metaphysische Teil sprengte den engen Rahmen, der ihn einschließen sollte, und erhielt eine streng geometrische Form, er ward zur Ethik umgestaltet. Die Abhandlung über die Läuterung des Verstandes ward nun eine selbständige Schrift und behielt die losere Form der Darstellung bei; sie liegt uns in unserem Traktate vor. — Man darf keinen Anstoß daran nehmen, daß er nicht auch wie andere Schriften Spinozas nach geometrischer Methode abgefaßt ist. Nachdem in ihm die Methode der Deduktion als die wahrhaft philosophische erwiesen war, bot sich die geometrische Weise der Darstellung als die einzig geeignete dar. In der Schrift aber, die eben dies erst erweisen sollte, ward die in der

Philosophie übliche Art der Beweisführung beibehalten: das Ergebnis der Untersuchung durfte nicht vorausgesetzt werden.

Keine andere Schrift Spinozas gestattet einen tieferen Einblick in die letzten Gründe seines Tuns; keine giebt deutlichere Antwort auf die Frage nach der Entwickelung und dem Wesen seines Geistes. Darum erscheint es notwendig, außer den wenigen früher angeführten Gedanken des Traktates die Einleitung, die uns sein Denken und Streben in ihrem wahren Lichte zeigt, ihrem größten Teile nach im Wortlaute an diesem Orte mitzuteilen: „Nachdem die Erfahrung mich gelehrt hatte, daß alles, was im gewöhnlichen Leben zu geschehen pflegt, eitel und nichtig ist; als ich erkannte, daß Alles, wovor ich mich fürchtete, nur insoweit gut oder schlecht ist, als unser Gemüt dadurch erregt wird, beschloß ich endlich zu untersuchen, ob es irgend etwas gebe, das ein wahres Gut sei und dessen Erwerb mir beständige höchste Freude für alle Zeit sichere. . . Ich überlegte nun hin und her, ob es wohl möglich wäre, zu einer neuen Lebensweise oder doch zur Gewißheit einer solchen zu gelangen, ohne die Ordnung und die gewöhnliche Einrichtung meines Lebens zu ändern. Das aber habe ich oft vergebens versucht. Denn Alles, was uns im Leben zumeist begegnet und von den Menschen als höchstes Gut geachtet wird, kann auf drei Dinge zurückgeführt werden: Reichtum, Ehre und Sinnenlust. Durch diese drei wird der Geist nach so vielen Seiten hingezogen, daß er an irgend ein anderes Gut nicht zu denken vermag. Durch die Sinnenlust wird die Seele so gehemmt, als ob sie in einem Gute Ruhe gefunden hätte, und dadurch völlig gehindert, an etwas Anderes zu denken. Aber auf den Genuß folgt größte Traurigkeit, welche den Geist zwar nicht hemmt, aber doch verwirrt und abstumpft. Indem wir nach Ehren und Reichtümern trachten, wird der Geist ebenfalls nicht wenig zerstreut, zumal, wenn sie nur um ihrer selbst willen gesucht werden, weil man sie dann für das höchste Gut hält . . . Es ist endlich die Ehre ein großes Hindernis darum, weil man, um sie zu erlangen, das Leben notwendig nach der Auffassung der Menschen einrichten, fliehen muß, was sie fliehen, und erstreben, was sie

gewöhnlich erstreben . . . Durch anhaltendes Denken kam ich nun zu der Erkenntnis, daß ich, wenn ich mich nur ernstlich entschließen könnte, sichere Uebel für ein sicheres Gut aufgeben würde. Ich sah nämlich, daß ich in höchster Gefahr schwebte und zwang mich, ein wenn auch unsicheres Heilmittel mit allen Kräften zu suchen. Wie ein an schwerer Krankheit Leidender, der den sicheren Tod vor Augen sieht, wenn kein Heilmittel angewendet wird, ein solches, wenn es auch unsicher ist, aus allen Kräften suchen muß, da ja auf ihm alle seine Hoffnung beruht. Alles aber, was die große Menge erstrebt, bringt uns nicht nur kein Mittel zur Erhaltung unseres Seins, sondern verhindert es sogar und ist oft Ursache des Verderbens für die, welche es besitzen, und immer Ursache des Verderbens derer, welche von ihm besessen sind . . . Nicht ohne Grund aber habe ich die Worte gebraucht: „wenn ich mich nur ernstlich entschließen könnte". Denn obgleich ich dies alles sehr klar erkannte, konnte ich darum doch nicht alle Habsucht, Sinnenlust und Ruhmsucht ablegen. Eines aber sah ich, daß mein Geist, solange er sich mit diesen Gedanken beschäftigte, von jenen Affekten sich abwendete und ernstlich an eine neue Lebensweise dachte. Das war mir ein großer Trost; denn jene Uebel waren doch, wie ich erkannte, nicht derart, daß sie keinen Heilmitteln wichen. Und obgleich im Anfange diese Zwischenzeiten nur selten und von kurzer Dauer waren, so wurden sie doch häufiger und länger, nachdem das wahre Gut von mir mehr und mehr erkannt worden war." Dies wahre, höchste und ewige Gut ist die Erkenntnis Gottes und die Einheit mit ihm. Denn „die Liebe zu einem ewigen und unendlichen Wesen erfüllt die Seele mit lauterer Freude und ist frei von jeder Traurigkeit". Das Ziel des Lebens aber ist nur in Gemeinschaft mit anderen Menschen, in der Gesellschaft und im Staate zu erreichen. Darum müssen wir, wie Spinoza weiter ausführt, auf unsere Stellung im ganzen, in der menschlichen Gesellschaft und im Staate Rücksicht nehmen, müssen auf das Denken und Streben Anderer einzuwirken suchen, damit sie in Uebereinstimmung mit uns leben. Wir müssen uns ferner um Moralphilosophie

und Pädagogik bemühen und der medizinischen Wissenschaft befleißigen, weil ohne Gesundheit des Körpers jenes Ziel nicht zu erreichen ist. Die Mechanik ist gleichfalls nicht zu vernachlässigen, weil sie schwierige Tätigkeiten erleichtert und so Zeit und Mühe sparen lehrt. Wir müssen auch die Natur der Dinge insoweit zu erkennen suchen, als notwendig ist, um zur Einheit mit der göttlichen Natur zu gelangen. Vor allem aber ist eine rechte Methode der Erkenntnis auszubilden, damit wir, ohne zu irren, die Dinge in ihrer Wahrheit erfassen. So sollen alle Wissenschaften einem einzigen Zwecke dienen; sie sollen uns zur höchsten menschlichen Vollkommenheit führen, und alles Wissen, das uns nicht diesem Ziele näher bringt, soll als unnütz verworfen werden.

Bekenntnisse, wie die hier vorliegenden, die bei aller Schlichtheit und Sachlichkeit das Innerste der Seele so hell beleuchten, sucht man bei anderen zeitgenössischen Philosophen vergebens. Weder Descartes, noch Hobbes, noch Leibniz verraten in den Schilderungen ihres Lebens soviel von den innersten Triebfedern ihrer Entwickelung, von dem Ringen und Bangen einer aus den Fesseln der Sinnlichkeit sich lösenden, Gott suchenden Seele. Von besonderem Interesse ist es, das Selbstbekenntnis, das Descartes der Darlegung seiner Methodenlehre voraufschickt, mit Spinozas Schilderung seiner inneren Erlebnisse zu vergleichen. Auch Descartes erzählt uns die Geschichte seiner geistigen Entwickelung. Aber Ausgangspunkt und Ziel der beiden großen Denker sind sehr verschieden. Von der Ungewißheit aller bisher ausgebildeten Wissenschaften geht Descartes, von der Eitelkeit und Fruchtlosigkeit der allgemeinsten menschlichen Bestrebungen geht Spinoza aus. Descartes fragt sich: Wie soll ich mein Denken leiten, um zu voller Sicherheit des Wissens zu gelangen. Spinoza fragt: Was kann ich tun, um ein Gut zu erreichen, das unvergänglich ist und mir wahre Glückseligkeit gewährt? Der Verschiedenheit der Fragestellung entspricht der Fortgang der Untersuchung. Descartes begnügt sich, eine Methode des Erkennens gefunden zu haben, die ihm selbst volle Befriedigung gewährt. Allgemeingiltige Gesetze des Denkens will er nicht aufstellen, und die ethische

Lehre, die er seinen Erörterungen anschließt, soll nur eine zeitweilig geltende, eine „ethica ad tempus“ sein. Spinoza überschaut alle Arten der Erkenntnis; sein Ziel aber ist das höchste Wissen, das uns befähigt, ohne Gefahr des Irrtums und so genau wie möglich das Ganze und die Teile der Natur zu erfassen und dadurch zur Vollkommenheit auch des Handelns und zu wahrem Glücke zu gelangen. So hat ein durch und durch ethischer Charakter auch abstrakten theoretischen Untersuchungen den Stempel sittlichen Wollens aufgeprägt. So wird Spinozas Erkenntnistheorie zur Lehre der Moral, wie seine Metaphysik zur Ethik geworden ist.

Der Traktat ist unvollendet geblieben. In der von den Herausgebern der nachgelassenen Werke ihm vorgesetzten Erinnerung an den Leser wird gesagt, dies sei geschehen, weil Spinoza „durch andere Beschäftigungen gehindert und zuletzt vom Tode hinweggerissen worden sei“. Ein anderer, gewichtigerer Grund wird in der Vorrede zu den nachgelassenen Werken angegeben. Er wird hier in der Beschaffenheit des Werkes selbst gesucht: „Der Traktat über die Läuterung des Verstandes gehört, wie Inhalt und Sprache bezeugen, zu den frühesten Werken unseres Philosophen. Die Würde des Gegenstandes und der große Nutzen des erstrebten Zieles trieben ihn immer an, die Abhandlung zu vollenden. Aber die Schwierigkeit des Werkes, die tiefen Untersuchungen und das unendliche Wissen, das zu ihrer Vollendung erforderlich war, ließen ihn nur langsam vorwärts schreiten und waren die Ursache, daß sie nicht vollendet wurden und daß hie und da einiges vermißt wird.“ Sind aber diese Gründe stichhaltig, so entsteht die Frage, wie denn ein anderes Werk, die Ethik, vollendet werden konnte, deren Inhalt noch viel tiefere Forschungen und ein noch umfassenderes Wissen erforderte, als unser Traktat. Der entscheidende Grund ist vielmehr in Tatsachen zu suchen, die erst bei näherer Betrachtung des spinozischen Systems dargelegt werden können.

Einige Zeit, bevor Spinoza in diesem Traktat zeigte, daß die deduktive Methode den sichersten Weg zur philosophischen Wahrheit bildet, hatte er versuchsweise diese Methode in der

Form, wie sie die Geometrie darbietet, wirklich angewendet. Philosophische Gegenstände in dieser Weise zu behandeln, war nicht ohne Beispiel. Im Altertum ist Proclus in seiner „Institutio theologica“ dieser Darstellungsweise nahe gekommen, indem er philosophische Gedanken wie mathematische Lehrsätze aneinanderreiht, ihnen Beweise folgen läßt und dann kurz und scharf aus ihnen seine Folgerungen zieht. Im Mittelalter haben Alanus ab Insulis, Bradwardina und in gewisser Weise auch Duns Scotus philosophische und theologische Gedanken in geometrischer Weise dargestellt. Im sechzehnten Jahrhundert haben Languet und Henning verlangt, daß die Methode der Geometrie in staatswissenschaftlichen Untersuchungen angewendet werde. Ihre Schriften hat Spinoza sicherlich so wenig gekannt, wie die Institutio des Proclus. Aber auch Descartes hat ein Beispiel mathematischer Fassung philosophischer Lehrsätze in seinen „Antworten auf die zweiten Einwendungen“ gegeben, und seinem Beispiele ist Geulinex gefolgt, dessen „Methodus inveniendi argumenta“ vom Jahre 1663 die geometrische Methode durchführt. Um die Mitte des Jahres 1661 sehen wir auch Spinoza beschäftigt, das zweite Kapitel des ersten Buches der kurzen Ethik in die Form der euklidischen Geometrie zu kleiden. Axiome werden aufgestellt; aus ihnen werden Lehrsätze abgeleitet, die genau aneinandergeschlossen und durch Corollarien erläutert werden. Bald darauf, im September desselben Jahres, bringt Spinoza diese Sätze in eine noch passendere Form. Ein an Oldenburg gesendeter Brief hat eine Beilage, in welcher den Axiomen des Anhanges Definitionen vorausgeschickt, ihnen selbst eine genauere Fassung gegeben und ihre Reihenfolge, sowie die der Lehrsätze geändert und verbessert wird. — Diese Umformung des kurzen Traktates, wie der erste Anhang zum kurzen Traktat und die Briefe 2—4 sie uns zeigen, erstreckt sich nur auf wenige Sätze. Sein ganzes System in den starren Panzer mathematischer Methode zu pressen, hat Spinoza damals wohl noch nicht beabsichtigt. Denn als er gegen Ende des Jahres 1661 mit der Abfassung des Traktates über die Läuterung des Verstandes sich beschäftigte, gedachte er noch,

mit den erkenntnistheoretischen Untersuchungen eine Darstellung seiner Metaphysik zu verbinden, die daher ebenfalls in der nicht geometrischen Form des Traktates erscheinen sollte. Auch als er die Anmerkungen zu dieser Schrift abfaßte, hatte er diesen Plan noch nicht aufgegeben. Denn in ihnen spricht er noch immer von seiner Philosophie, d. h. der Metaphysik, als der Fortsetzung des in gewöhnlicher Weise geschriebenen Traktates. Niemand aber wird doch annehmen, daß er damals beabsichtigt habe, sein System zugleich in geometrischer und nichtgeometrischer Form darzustellen. Erst im Laufe des Jahres 1662 ließ er den Plan einer Zusammenfassung seiner Erkenntnislehre und Metaphysik fallen und nahm den Gedanken wieder auf, seinem philosophischen Systeme die Gestalt der euklidischen Geometrie zu geben. So entstand die Ethik, deren Inhalt um soviel reicher ist als der des kurzen Traktates, wie ihre äußere Form die des Traktates an Strenge und Geschlossenheit übertrifft. Aber viele Jahre liegen zwischen dem Beginn und der Vollendung des großen Werkes. Im Anfang des Jahres 1663 war das erste Buch in den Händen der Freunde. Das dritte Buch, das zugleich das jetzige vierte umfaßte, war im Jahre 1665 zum größten Teil vollendet. Abgeschlossen ward aber das ganze Werk erst im Jahre 1675.

Noch eine andere Schrift ist in Rijnsburg entstanden, die einzige, die Spinoza mit voller Nennung seines Namens herausgegeben hat: „Descartes' Prinzipien der Philosophie, erster und zweiter Teil", samt einem Anhange, den „metaphysischen Gedanken". Diese Schrift ist aus dem Unterricht hervorgegangen, den er um diese Zeit einem jungen Theologen namens Johannes Casearius erteilte. Dieser, um 1642 wahrscheinlich in Amsterdam geboren, ist im Mai 1661 in das Album der Leidener Universität als Student der Theologie eingetragen worden. Von Leiden gingen oft Studenten nach dem benachbarten Rijnsburg, um hier am Hauptsitze der Rijnsburger mit ihnen zu disputieren, auch wohl allerlei Mutwillen zu treiben. Vielleicht haben derartige Veranlassungen auch einige Männer, die, während sich Spinoza in Rijnsburg aufhielt, die Leidener Universität besuchten, dorthin und zu

ihm geführt. Zu ihnen gehören Adriaan und Johannes Koerbagh, zwei Brüder, über deren Schicksal noch später zu berichten sein wird, Abraham van Berckel, der Freund Adriaan Koerbaghs, ein freidenkender Arzt, ferner Pontiaan van Hattem, ein Theologe, der in der Geschichte des niederländischen Spinozismus eine wichtige Rolle gespielt hat, und der Däne Niels Stensen, der im Jahre 1669 zum Katholizismus übergetreten ist und mit Spinoza in brieflichem Verkehr gestanden hat. Nicht zu flüchtigem Besuche, sondern zu längerem Aufenthalte kam Casearius von Leiden nach Rijnsburg, wo er Spinozas Hausgenosse und Schüler wurde. Nur äußere uns gänzlich unbekannte Gründe können Spinoza veranlaßt haben, ihn in seiner unmittelbaren Nähe zu dulden; denn er war ihm in Wirklichkeit unleidlich. Joosten de Vries, der treue amsterdammer Freund Spinozas, schrieb diesem einmal, wie erwähnt, er beneide Casearius um das Glück, mit ihm stets zusammen sein zu können. Darauf antwortete Spinoza: „Du hast keinen Grund, Casearius zu beneiden. Denn keiner ist mir lästiger, als er, keiner, vor dem mich in acht zu nehmen, ich mehr Sorge trage. Darum möchte ich Dich und alle unsere Bekannten ersuchen, ihm meine Ansichten erst anzuvertrauen, wenn er in ein reiferes Alter gekommen sein wird. Denn jetzt ist er noch zu jung und unbeständig und strebt mehr nach dem, was neu ist, als nach Wahrheit. Doch ich hoffe, daß er diese Fehler des Knabenalters in wenigen Jahren ablegen wird; ja, wenn ich nach seiner Begabung urteilen darf, so halte ich das beinahe für gewiß, und seine guten Anlagen veranlassen mich, ihn zu lieben.“ Spinoza hatte, wie viel Grund er auch damals zum Tadel und zur Unzufriedenheit haben mochte, nicht falsch prophezeit: Casearius ward ein tüchtiger Mann. Er ging als Prediger der reformierten Gemeinde im Jahre 1668 nach Malabar und machte sich hier durch eine segensreiche praktische Tätigkeit und durch seine Mitarbeit an einem botanischen Werk, dem „Hortus Malabaricus“ des Adriaan van Rheede verdient. Doch starb er, bevor das berühmte Buch erschienen war, noch einige Monate vor Spinoza im Jahre 1677 zu Batavia.

Als er in Rijnsburg war, wünschte er oder die Seinigen, daß Spinoza ihn mit den Lehren der neuen Philosophie bekannt mache, und Spinoza willfahrte diesem Wunsche. Seine eigene Lehre aber durfte er, wie er in dem angeführten Briefe schreibt, dem noch unreifen Jüngling nicht mitteilen. Ihm durfte er nicht offen sagen, daß Gott und Natur identisch, daß auch Seele und Leib ihrem Grunde nach nicht verschieden seien; daß starre Notwendigkeit alles Geschehen beherrsche; daß des Menschen Wille nicht frei, sondern an ewige Gesetze gebunden sei und daß es für den Menschen eine Unsterblichkeit, wie man sie gewöhnlich auffaßte, nicht gebe. Wie hätte der schwache unbeständige Geist des jungen Theologen derartiges erfassen können, ohne im Innersten erschüttert zu werden! War die eigene Lehre von dem Unterricht auszuschließen, so boten sich zwei andere Gedankenkreise dar, von denen um die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts die philosophische Bildung Deutschlands und der Niederlande ausging: die jüngere Scholastik und die Philosophie Descartes'. Die erstere war, wie früher gezeigt worden ist, in dieser Zeit keineswegs aus den Schulen der Niederlande verschwunden. Seit den dreißiger Jahren aber mußte sie die Herrschaft mit der kartesianischen Philosophie teilen. Diese gewann von Jahr zu Jahr immer zahlreichere Anhänger, freilich unter erbitterter Gegenwehr der um Sein oder Nichtsein kämpfenden Scholastik. Während man auf der einen Seite Descartes zu den Sternen hob, ward er auf der anderen für einen der gefährlichsten Feinde des Staates und der Religion erklärt. Er, der jede seiner Schriften unterdrücken wollte, in der das kleinste Wort das Mißfallen der Kirche erregen könnte, der seine Meditationes der pariser theologischen Fakultät gewidmet und seine Principia der Autorität der katholischen Kirche demütig unterworfen hatte, ward angeklagt, die Existenz Gottes bezweifelt, die Wahrheit der Religion geleugnet und das Volkswohl geschädigt zu haben. Noch in den siebziger Jahren erhob man gegen ihn und seine Schüler die ärgsten Beschuldigungen. „Die kartesianische Philosophie,“ so ruft ein Gegner aus, „hat den Grund zum Skeptizismus gelegt. Sie hat der

Theologie die Herrschaft, die ihr von allen Christen eingeräumt ward, genommen und auf die Philosophie übertragen, hat den Pelagianismus, Arianismus und Jesuitismus an die Stelle des reformierten Glaubens gesetzt.“ Oder, wie es an anderer Stelle heißt: „Sie beginnt mit allgemeinem Zweifel, geht zum Epikureismus über und endet mit Atheismus.“ Die heftigen, unaufhörlich erneuten Angriffe blieben nicht wirkungslos, sondern veranlaßten wiederholte Verbote der angeblich religionsfeindlichen Lehre. Im Jahre 1642 untersagte der Senat der utrechter Universität, im Jahre 1648 das Kuratorium der leidener Hochschule das Studium Descartes'. Diesen Verboten folgte im Jahre 1656 ein Edikt der Staaten von Holland, durch welches der Unterricht in der kartesianischen Lehre verboten und eine scharfe Grenzlinie zwischen Naturwissenschaft und Metaphysik gezogen wurde. Jene sollte freier Forschung offen stehen, in dieser aber sollte nichts gelehrt werden, was den überlieferten Dogmen von Gott, Welt und Menschenseele widerspreche. Da Descartes zwischen geistiger und körperlicher Welt scharf geschieden hatte, konnte diese Grenzbestimmung zwischen Physik und Metaphysik wohl durchgeführt werden. Und sie ist in der Tat in den folgenden Jahren von den namhaftesten Lehrern, besonders der leidener Universität, innegehalten worden. Damit war denn der neuscholastische Aristotelismus in den wichtigsten Punkten wieder zu Ehren gekommen. Die Köpfe der Jugend wurden wieder in die spanischen Stiefel der peripatetischen Logik gezwängt, und die dürren Abstraktionen der scholastischen Metaphysik sollten vor den Abwegen des kartesianischen Zweifels schützen. Mit Recht klagte um diese Zeit Heereboord über die nichtigen, nutzlosen Subtilitäten, von denen die Schulen widerhallten, und Spinoza sprach die bitteren Worte: „Die Akademien sind eingerichtet, nicht um die Geister zu bilden, sondern um sie einzuengen.“ Nur die besten und freiesten Männer hielten zu Descartes, ohne doch seine Philosophie öffentlich lehren zu dürfen. Man stellte sie, wie ein Kartesianer jener Zeit, de Raei, einmal sagte, einem kostbaren, aber zarten Gerät von Porzellan gleich, das man gern betrachtet und wertschätzt, aber nicht benutzt.

So war es mit der Philosophie in den Niederlanden bestellt, als Spinoza, wahrscheinlich im Winter des Jahres 1661 oder im Laufe des Jahres 1662, es unternahm, seinem Hausgenossen Unterricht in der Philosophie zu geben. Casearius suchte, wie Spinoza sich ausdrückt, das Neue, nicht aber die Wahrheit. Darum führte ihn Spinoza in die „neueste“ Philosophie, die kartesianische, ein. Er lehrte ihn die grundlegenden Teile der Philosophie kennen, d. h. Metaphysik und Naturphilosophie, die Descartes selbst als Wurzel und Stamm der Philosophie bezeichnet hatte. Hierbei folgte er dem im benachbarten Leiden geltenden System des philosophischen Unterrichtes und lehrte Metaphysik im Anschluß an die Formen der Scholastik, Physik dagegen völlig nach Anleitung Descartes', wie das denn auch durch Descartes' Behandlung der beiden Wissenschaften geboten schien. Dieser hatte niemals eine systematische Darstellung der Metaphysik gegeben. Die Meditationes und der erste Teil der Principia enthalten nur eine Erkenntnislehre, die in den Beweisen für das Dasein Gottes und einer realen Welt gipfelt. Die übrigen Teile der Principia stellen nur die Naturphilosophie Descartes' dar. Wichtige Teile der Metaphysik aber suchen wir bei ihm vergebens. Es fehlt eine eigentliche Ontologie; es fehlen Theologie und Psychologie. Darum hielt es Spinoza für geraten, die Metaphysik nicht nach Descartes, sondern in Anlehnung an jüngere Scholastiker, wie Suarez, Martini, Scheibler, Burgersdijk, vorzutragen. Dadurch erhielt er auch Gelegenheit, den Schüler mit der Bedeutung wichtiger Schulbegriffe bekannt zu machen, über die man bei Descartes, wie man diesem in der Tat zum Vorwurf machte, keine Belehrung fand. Demgemäß giebt Spinoza in der Aufschrift als Inhalt der „metaphysischen Gedanken“ an: „Sie erörtern in Kürze die schwierigeren Fragen, welche in den metaphysischen Schriften, sowohl im allgemeinen wie im speziellen Teile, in betreff des Seins und seiner Bestimmungen, Gottes und seiner Attribute, sowie des Menschengeistes sich finden.“ So enthält der erste Teil der „Gedanken“ Untersuchungen über die wichtigsten Termini der scholastischen Ontologie; über ens reale, ens rationis, ens

fictum und ens Chimaerae; ens necessarium, impossibile, possibile und contingens, substantia und accidens; esse existentiae, esse potentiae, esse ideae; über Ewigkeit, Zeit und Dauer, über die transzendentalen Begriffe unum, verum und bonum. Im zweiten Teile der „Gedanken“ wird ebenfalls nach dem Muster der Scholastiker die Lehre von Gott und seinen Attributen, von der Weltschöpfung und Welterhaltung, von dem Menschengeist, seiner Entstehung, Unsterblichkeit und Freiheit vorgetragen. Spinoza zeigt sich hier mit den Lehren und Schriften der Scholastik wohl vertraut; aber er beabsichtigt nicht, seinen Schüler ihr zuzuführen, sondern vielmehr ihn über ihre Nichtigkeit aufzuklären. Der Scholastik entnimmt er das Fachwerk, die Ordnung der Teile, Begriffe und Ausdrücke. Die alten Formen aber erfüllt er mit neuem Geiste. Er weist auf die Grundlosigkeit vieler scholastischen Anschauungen hin, knüpft an die Schulbegriffe Untersuchungen, die ganz auf dem Boden des Kartesianismus stehen, und übergeht zumeist die völlig wertlosen und spitzfindingen Erörterungen, an denen die ältere und jüngere Scholastik so reich war. Die eigenen Ansichten mußte er aus dem angeführten Grunde zurückdrängen. Aber ein Selbstdenker wie Spinoza konnte auch ein fremdes System nicht in sklavischer Abhängigkeit von ihm lehren. Darum konnte es nicht fehlen, daß er des öfteren, bald in leisen Winken, bald in verständlichen Andeutungen, auf seine eigenen Lehren hinwies und damit sich ebensoweit von Descartes, wie von der Scholastik entfernte. Beispiele aber einer Verbindung scholastischer Formen und moderner Philosophie, wie sie die „metaphysischen Gedanken“ aufweisen, bietet die Zeit des Ueberganges von mittelalterlicher zu neuer Philosophie vielfach dar. Wir finden eine derartige Vereinigung — um nur die auf holländischem Boden entstandenen zu erwähnen — bei Heereboord in zahlreichen „Kollegien“ und „Disputationen“. Kurz vor Spinozas Zeit schreibt Johannes de Raei in Leiden eine aristotelisch-kartesianische Einleitung in die Naturwissenschaft. Nach ihm stellt Antonius le Grand die gesamte Philosophie in scholastischen Formen, aber kartesianischen Gedanken dar.

Ganz anders, als in bezug auf Metaphysik mußte Spinoza bei der Erteilung des physikalischen Unterrichtes verfahren. Die Physik der Scholastik war durch das neue Naturwissen völlig überwunden. Der Abstand zwischen ihr und den Lehren Descartes' war so groß, daß mit dem Inhalt auch die Form der üblichen „Disputationes“, „Institutiones“ und „Quaestiones physicae“ aufgegeben werden mußte. Zum Glücke hatte ja auch Descartes seine Physik in systematischer Ordnung in den letzten Teilen seiner Prinzipia gelehrt. An diese musterhaft klare Darstellung hielt sich Spinoza, gab der Schrift aber die geometrische Form, in die das eigene System zu kleiden, er gerade während seines Rijnsburger Aufenthaltes bemüht war. Doch kann er nicht geglaubt haben, daß diese beste Methode der Darstellung auch absolute Richtigkeit des Inhaltes verbürge und daß nur eine mathematischer Wahrheit gleichkommende Erkenntnis in dieser Weise sich darstellen lasse. Er bedient sich ja der mathematischen Methode, um Meinungen Descartes' auszusprechen, mit denen er nicht immer übereinstimmte. Daß er aber das System Descartes' darstellt und kartesianischen Sätzen bisweilen neue Beweise beifügt, berechtigt uns sowenig, an seiner Wahrheitsliebe zu zweifeln, wie die treue Wiedergabe fremder Gedanken Grund ist, einen Geschichtschreiber der Zweizüngigkeit zu beschuldigen. Zudem hat Spinoza den Herausgeber in der Vorrede offen erklären lassen, daß nur Philosopheme Descartes' hier vorgetragen seien.

Die Bearbeitung der kartesianischen Physik ist nicht zu Ende geführt worden. Sie beginnt mit dem zweiten Teile der Principia Descartes' und bricht in der Darstellung des dritten Teiles ab, wahrscheinlich weil vor der Vollendung des Ganzen der Schüler, den Spinoza so ungern in seiner Nähe sah, sich von Rijnsburg entfernte. Möglich jedoch, daß Spinozas Umzug nach Voorburg, der in den April des Jahres 1663 fällt, Veranlassung zum Abbruch des Unterrichtes wurde. Für den Mangel eines Abschlusses der Prinzipien entschädigt die spätere Hinzufügung des ersten Teiles. Als nämlich die amsterdammer Freunde durch Spinoza erfahren hatten, daß er einen Abriß des zweiten Teiles der kartesianischen Prinzipien und die

metaphysischen Gedanken abgefaßt hatte, baten sie ihn, auch den ersten Teil in gleicher Weise zu bearbeiten. Er willfahrte ihnen und verfaßte, als er im April 1663 nach Amsterdam gekommen war, diesen Abschnitt der Schrift, in welchem er neben den Principia auch die Meditationes und Responsiones Descartes' benutzte, und dem er ebenfalls die Form der euklidischen Geometrie gab. Es ist bezeichend für seine unter Umständen sehr schnelle Art des Schreibens, daß er zur Vollendung dieses ersten Abschnittes der Prinzipien nicht mehr als vierzehn Tage gebrauchte. Freilich handelte es sich hier im wesentlichen um Darstellung fremder Gedanken. Wo er dagegen eigene Ansichten niederschreibt und für die Veröffentlichung vorbereitet, da arbeitet er zumeist mit unglaublicher Bedächtigkeit; da ändert, feilt und bessert er bisweilen jahrelang an einer Schrift. Beispiele solcher unermüdlichen Tätigkeit liefert der theologisch-politische Traktat und die Ethik. Wie in den metaphysischen Gedanken und seltener auch im physikalischen Teile der Prinzipien, hob er auch an einzelnen Stellen dieses Abschnittes, bald leise andeutend, bald klar und unumwunden, seine von Descartes abweichenden Ansichten hervor, so daß in dieser Beziehung kein Unterschied zwischen den der Form nach weit von einander abstehenden Teilen der Schrift besteht.

Nunmehr drängten die Freunde auf Veröffentlichung des Ganzen. Aus verschiedenen Gründen. Die meisten von ihnen waren Anhänger des Kartesianismus, aber Anhänger, die ihm nicht blindlings ergeben waren, sondern mit ihm spinozische Gedanken zu verbinden wußten. Darum mußte ein Lehrbuch der kartesianischen Metaphysik und Physik in geometrischer Form, wie es von Spinoza geschaffen war, ihnen und allen Gleichgesinnten höchst willkommen sein. Zugleich konnte es zur Rechtfertigung Spinozas und zur Abwehr der Angriffe dienen, die von den orthodoxen Anhängern Descartes' gegen ihn gerichtet wurden. Es zeigte ja, daß er, tief in den Geist des Kartesianismus eingedrungen, doch wohl berechtigt war, in manchen Punkten von ihm abzuweichen. Daß man Derartiges von der Herausgabe der Principia und Cogitata erhoffte, hebt einer der Biographen Spinozas hervor, und trotz

einzelner Unrichtigkeiten und Uebertreibungen seines Berichtes haben wir keinen Grund, ihn für unglaubwürdig zu halten. Spinoza willigte in die Veröffentlichung ein, doch nur unter der Bedingung, daß einer der Freunde den Stil der Schrift noch etwas glätte; ganz wie Descartes eine Abhandlung nach ihrer Vollendung von einem seiner Freunde, dem Pater Gibieuf, hatte durchsehen und feilen lassen. Ferner forderte Spinoza, daß in einer Vorrede ausgesprochen werde, der Verfasser der Schrift wolle weder seine eigene Lehre, noch ausschließlich von ihm gebilligte Ansichten Descartes' vortragen. Er halte zwar manches für richtig, habe auch hie und da eigene Lehren in ihr ausgesprochen; vieles aber müsse er zurückweisen und ausdrücklich für falsch erklären. Lodewijk Meyer, dessen Beziehungen zu Spinoza oben dargelegt worden sind, kam diesen Wünschen mit Freuden nach. Spinoza selbst unterwarf die früher abgefaßten Teile der Schrift einer Durchsicht, verbesserte und ergänzte manches und schloß durch Verweisungen von den metaphysischen Gedanken auf die Prinzipien und von diesen auf jene die ursprünglich getrennten Teile des Werkes fest aneinander. Die in der üblichen Form philosophischer Schriften abgefaßten metaphysischen Gedanken wurden nun aber durch die neue Bearbeitung des ersten metaphysischen Teiles der Prinzipien, besonders infolge des hohen Wertes, den man der geometrischen Form der Prinzipien zuerkannte, aus ihrer bevorzugten Stellung verdrängt und nur als Anhang dem Ganzen beigefügt. Ganz unterdrücken aber wollte man sie nicht, da sie doch manches enthielten, was in den Prinzipien fehlte, und als Einführung in die Terminologie der zeitgenössischen Metaphysik vortreffliche Dienste leisten konnten. So erschien denn das Werk im Jahre 1663 zu Amsterdam im Verlage des wackeren Rieuwertsz unter dem Titel: Renati des Cartes principiorum philosophiae Pars I et II, More Geometrico demonstratae per Benedictum de Spinoza Amstelodamensem. Accesserunt Ejusdem Cogitata metaphysica.

Spinoza scheint auf diese Schrift, die fast nur fremde

Gedanken enthält, wenig Wert gelegt zu haben. Die Herausgabe war ihm nicht um des Werkes selbst willen erwünscht, sondern weil es, wie er hoffte, künftigen Veröffentlichungen Gönner gewinnen könne. So schreibt er an Oldenburg: „Der Grund, warum ich diese Schrift der Oeffentlichkeit übergebe, ist, weil sich bei dieser Gelegenheit vielleicht einige einflußreiche Männer finden werden, die auch das Uebrige, was ich geschrieben habe, zu sehen wünschen werden, und diese werden dann wohl dafür sorgen, daß ich es ohne Gefahr einer Belästigung veröffentlichen kann.“ Nachdem das Werk in lateinischer Sprache und ein Jahr später in holländischer von Balling verfaßter Uebersetzung erschienen war, kümmerte er sich, wie er sagt, nicht mehr darum. Doch ward es in Holland und Deutschland mit großem Beifall aufgenommen und hat Spinoza bekannt und berühmt gemacht. Zehn Jahre nach dem Erscheinen der Prinzipien verschafften sie ihrem Verfasser eine Berufung an eine große deutsche Universität.

Erst jetzt können wir ermessen, wie reich die schriftstellerische Tätigkeit der Rijnsburger Jahre gewesen ist. In diesen Jahren ist der kurze Traktat entstanden oder doch vollendet und mit vielfachen Zusätzen bereichert worden. In derselben Zeit ist der Traktat über die Läuterung des Verstandes, der Hauptteil der Prinzipien samt den Cogitata abgefaßt und endlich das erste Buch der Ethik in geometrischer Form ausgearbeitet worden. Das ist eine fast zu reiche Ernte dreier Jahre. Wir würden an der Möglichkeit, daß alle diese Arbeiten in so kurzer Zeit ausgeführt worden seien, zweifeln, wüßten wir nicht, mit welcher beispiellosen Energie Spinoza sich seinen Studien hingab.

Als Spinoza in Rijnsburg lebte, schlossen sich einige von den Freunden, die er schon früher gewonnen hatte, zu einer festen Vereinigung zusammen. Simon de Vries, der Spinoza ergebenste von ihnen, schreibt darüber an ihn: „Was unser Kollegium betrifft, so ist es in folgender Weise eingerichtet. Immer liest einer, der gerade an der Reihe ist, den Text (sc. der spinozischen Ethik) durch, erklärt ihn seiner Auffassung gemäß und beweist Alles nach der Reihe und Ordnung Ihrer

Lehrsätze. Trifft es sich nun, daß die Erklärung uns nicht befriedigt, so halten wir es für geboten, unsere Bedenken aufzuschreiben und Ihnen zu berichten, damit wir, wenn möglich, Aufklärung erlangen und imstande seien, unter Ihrer Führung die Wahrheit gegen den Aberglauben der orthodoxen Christen zu verteidigen, ja der ganzen Welt Trotz zu bieten.“ Dieser Brief ist im Februar 1663 zu Amsterdam geschrieben, aber das Kollegium der Spinozafreunde hat sich in dieser Zeit nicht zum ersten Male zusammengefunden. Denn im Anfange des Briefes schreibt de Vries: „Da uns, den Mitgliedern der Vereinigung, nicht Alles in Ihrem Werke klar war und wir sie darum wieder erneut haben . . ., so habe ich mich zu diesem Briefe entschlossen.“ Gern wüßten wir, wann diese erste Verbindung zum Zwecke der Besprechung und Erklärung spinozischer Schriften zustande gekommen ist. Doch ist darüber nichts Sicheres zu ermitteln. Die Vermutung aber liegt nahe, daß es geschehen ist, als Spinoza den Entwurf seines kurzen Traktates den Freunden zusendete, also wahrscheinlich im Jahre 1660. Wir können uns keinen anderen Kreis denken, für den die oben angeführten Schlußworte dieser Schrift bestimmt gewesen wären, als den, welchem Spinoza zu Anfang des Jahres 1663 die ersten Sätze seiner Ethik mitteilte.

Zu den alten Freunden traten in der Rijnsburger Zeit noch einige neue hinzu. Außer den oben genannten Männern, über deren Beziehungen zu Spinoza Näheres nicht bekannt ist, ist es zunächst der amsterdammer Arzt und Schöngeist Johannes Bouwmeester, an dem Spinoza in dieser Zeit einen eifrigen Verehrer gewonnen hat. Bouwmeester ist, wie sein Freund und Amtsgenosse L. Meyer, im Jahre 1630 geboren, studierte wie dieser zuerst Philosophie, dann Medizin und blieb, gleich ihm, auch als er die Arzneikunst in seiner Vaterstadt ausübte, den verschiedenartigsten Studien ergeben. In den siebziger Jahren erhielt er den Auftrag, eine Schrift des arabischen Philosophen Ibn Tofaïl, „Haï Ibn Jokdan“, aus dem Lateinischen ins Niederländische zu übersetzen, und im Jahre 1677 ward ihm zugleich mit Lodewijk Meyer und Andries Pels die Leitung des amsterdammer Theaters übertragen: nach so

vielen Seiten zogen ihn seine wissenschaftlichen und künstlerischen Neigungen. Wann er mit Spinoza in Verbindung getreten ist, kann nicht festgestellt werden; doch ist es sicherlich nach 1662 geschehen. Diese Verbindung war eine äußerst herzliche. „Liebe mich, der Dich von Herzen lieb hat" — so lauten die letzten Worte des einzigen Briefes, den Spinoza an ihn gerichtet hat. Und Bouwmeester fügte der Ausgabe von Spinozas Prinzipien der kartesianischen Philosophie ein Widmungsgedicht bei, in welchem er das Verdienst des Freundes in überschwänglichen Worten preist. — Leider aber kommt Bouwmeesters Verständnis philosophischer Fragen seiner Teilnahme für sie nicht gleich. Das zeigt der an ihn gerichtete Brief Spinozas, demzufolge er die für einen Freund und Kenner spinozischer Lehren befremdliche Frage aufgeworfen hat, ob unser Geist, wie unser Körper, dem Zufall unterworfen sei und unsere Gedanken mehr vom Ungefähr als vom Willen geleitet werden, oder ob es eine Methode gebe, durch welche wir in der Erkenntnis der wichtigsten Dinge ungehindert und unverdrossen fortschreiten können. — Was Spinoza hierauf geantwortet hat und allein antworten konnte, ist von vornherein klar. „Gewiß," sagte er, „giebt es eine solche Methode, durch welche wir klare und bestimmte Vorstellungen leiten und miteinander verketten können. Und gewiß hängen alle unsere klaren und bestimmten Vorstellungen lediglich von unserer eigenen Natur und deren festen Gesetzen ab, nicht aber vom Zufall, das heißt von Ursachen, die uns unbekannt und unserer Natur fremd sind."

Bedeutender ist der Einfluß, den ein vielgenannter angesehener Mann, Heinrich Oldenburg, auf Spinozas Leben ausgeübt hat. Er ist ein Deutscher und um 1620 in Bremen geboren. Von Haus aus Theologe, wendete er sein vollstes Interesse der in jener Zeit mächtig emporstrebenden Naturwissenschaft zu. Als diplomatischer Agent war er von seiner Vaterstadt im Jahre 1653 nach England gesendet worden. Hier gewann er mächtige Freunde und Gönner, deren Zahl er auf einer großen Reise durch Frankreich und Deutschland, die er in den Jahren 1657—1660 als Begleiter eines vor-

nehmen Engländers, Richard Jones, unternahm, noch vergrößerte. Seinen einflußreichen Verbindungen, nicht hervorragender wissenschaftlicher Tüchtigkeit, verdankte er es, daß er im Jahre 1660 zum Sekretär der neu begründeten Royal Society gewählt ward. Zu dieser Stellung war er übrigens wie geschaffen. Ohne Selbständigkeit, ohne eigene Gedanken und ohne festen Willen, führte er mit Eifer und Geschick die Geschäfte der Gesellschaft. Er redigierte die Verhandlungen, übersetzte Schriften der Mitglieder ins Lateinische, sendete ihre Abhandlungen an namhafte Gelehrte des Auslandes und empfing zum Danke von diesen die neuesten Nachrichten über ihre Werke und Erfindungen, die er sich dann beeilte, in England zu verbreiten.

Im Jahre 1661 unternahm er eine Reise, die ihn nach Deutschland und den Niederlanden führte. Von Leiden, wo sein Verwandter Coccejus lebte, ging er nach dem benachbarten Rijnsburg, um Spinoza zu sehen. Wer ihn auf den weiteren Kreisen damals noch unbekannten Philosophen aufmerksam gemacht hat, ob es gemeinsame Freunde gewesen sind, oder Schüler, denen der kurze Traktat die volle Bedeutung Spinozas enthüllt hatte, oder Christian Huygens, der mit Oldenburg in brieflichem Verkehr stand und Spinoza als Verfertiger optischer Gläser hochschätzte, wissen wir nicht. Feststeht, daß Spinoza schon in der ersten Unterredung Oldenburgs ganzes Herz gewonnen und daß auch Spinoza sich zu dem für Wissenschaft begeisterten Sekretär der Royal Society sehr hingezogen gefühlt hat. Er vergaß seine sonstige Zurückhaltung und teilte ihm einige seiner Ansichten über Gott, unendliche Ausdehnung und Denken, über die Art der Vereinigung von Seele und Körper und über die Grundlehren der baconischen und kartesianischen Philosophie mit. Der erste Brief Oldenburgs an Spinoza fließt denn von Bewunderung für den neugewonnenen Freund über. Er schreibt: „So ungern riß ich mich jüngst, als ich Sie in Ihrer Zurückgezogenheit zu Rijnsburg aufsuchte, von Ihrer Seite, daß ich, unmittelbar nachdem ich nach England zurückgekehrt bin, mich bemühe, soweit es möglich ist, in brieflichem Verkehr mich mit Ihnen

wieder zu vereinigen. Echte Wissenschaft, verbunden mit Liebenswürdigkeit und Feinheit des Benehmens, mit welchen Vorzügen Natur und eigenes Bemühen Sie aufs reichste ausgestattet haben, besitzen so große Anziehungskraft, daß sie alle edlen und wahrhaft gebildeten Männer mit Liebe zu Ihnen erfüllen müssen. Darum, o trefflicher Mann, vereinigen wir uns in ungeheuchelter Freundschaft und pflegen wir sie eifrig in jeder Weise. Was von mir unbedeutendem Menschen Ihnen gewährt werden kann, das betrachten Sie als Ihr Eigentum. Lassen Sie mich aber auch einen Teil der Gaben, die Sie besitzen, für mich benutzen, soweit es ohne Ihren Schaden geschehen kann!“ Man kann nicht leicht in dringenderen Worten um Freundschaft werben. Und Oldenburg war es Ernst mit diesen Worten, wie sein späteres Verhalten gegen Spinoza gezeigt hat. Dieser antwortete auf den ersten Brief in den Formen äußerster Höflichkeit und Bescheidenheit. Er erwiderte den Freundschaftsgruß auch nur mit der förmlichen Anrede: „Edler Herr!“ Erst nach Jahren entschließt er sich, ein „Amice“ an die Spitze seiner an Oldenburg gerichteten Briefe zu stellen.

Trotz aller dieser gewiß ernst gemeinten Versicherungen der Achtung und Freundschaft blieb eine unausfüllbare Kluft zwischen den beiden, durch Geist und Denkgewohnheiten verschiedenen Männern. Nie hat Oldenburg den Sinn der philosophischen Ansichten Spinozas begriffen, nie seine eigenen religiösen Vorurteile ganz abgelegt. Es gab ein neutrales Gebiet, auf dem sie sich vereinigten: das der Naturwissenschaft. Gingen sie darüber hinaus, so fanden sie, daß ein Abgrund zwischen ihnen lag, den philosophische Erwägungen nicht überbrücken konnten. Oldenburg ahnte mehr, als er erkannte, daß Spinoza der Welt viel Neues und Bedeutendes zu sagen hatte. Darum bat er oft und dringend, der Freund möge nicht gar zu ängstlich sein, möge veröffentlichen, was er durchdacht oder schon ausgearbeitet hatte. Aber er verstand die besten und tiefsten Gedanken Spinozas nicht. Wie unklar ihm die Grundbegriffe der Philosophie waren, beweist die Bemerkung im dritten Briefe, es sei noch strittig, ob Denken eine körperliche Tätigkeit oder ein geistiger Akt sei. Wie wenig er die Tragweite

der spinozischen Lehren zu ermessen vermochte, zeigt der einunddreißigste Brief, in welchem er den Freund abermals aufs dringendste auffordert, sein Geisteskind der philosophischen Welt endlich zu übergeben und hinzufügt: „Keinesfalls möchte ich glauben, daß Sie im Sinne haben, irgend etwas gegen die Existenz und Vorsehung Gottes zu schreiben; und wenn diese Säulen unversehrt sind, steht die Religion auf festem Grunde.“ Nach vierjährigem brieflichem Verkehr wußte Oldenburg also noch nicht, daß im Systeme Spinozas von einer Vorsehung Gottes nicht die Rede sein und daß sein Gottesbegriff keineswegs als Säule der Religion, die Oldenburg hoch hielt, gelten konnte. — Dem Briefe, der diese Aufforderung enthält, folgt ein anderer, der von Nachrichten über naturwissenschaftliche Dinge erfüllt ist. Dann tritt eine Unterbrechung des Briefwechsels ein, und erst nach zehn Jahren wird der schriftliche Verkehr wieder aufgenommen. Doch hierüber ist später zu berichten.

Sechstes Kapitel.

Aufenthalt in Voorburg.

> Wir sind Alle Reisende in der Wildnis des Lebens, und das beste, was wir auf unseren Reisen finden können, ist ein biederer Freund. Der ist glücklich, der ihrer viele findet. Stevenson.

Im April 1663 verließ Spinoza Rijnsburg und siedelte nach Voorburg über, einem nicht weit vom Haag entfernten ansehnlichen Dorfe. Was ihn nach Rijnsburg geführt hatte, das vertrieb ihn auch wieder von dort. Er hatte Rijnsburg zu seinem Wohnorte gewählt, weil es ihm nicht bloß volle Ruhe zu gewähren versprach, sondern auch der Mittelpunkt der Spinoza

befreundeten Kollegianten war. Aber gerade der letzte Umstand bewirkte, daß er von vielen Besuchern aufgesucht wurde, die ihm lästig wurden und ihn in seinen Arbeiten störten. Dem hoffte er durch den Wohnungswechsel zu entgehen. Wahrscheinlich suchte er auch in Voorburg die Nähe einflussreicher im Haag wohnenden Freunde, deren er, wie die oben angeführte Stelle aus einem seiner Briefe beweist, sehr zu bedürfen glaubte, wenn er seine eigenen Schriften herausgeben würde. So schaffte er denn seinen geringen Hausrat im April 1663 nach Voorburg, ließ sich aber erst im Juni dauernd dort nieder. Die Zwischenzeit verbrachte er in Amsterdam, wo er zusammen mit L. Meyer die Principia und Cogitata metaphysica für den Druck vorbereitete.

Mehr als sechs Jahre hat Spinoza in Voorburg in einem dem Maler Daniel Tydemann gehörigen Hause der Kirchstraße zugebracht, doch während dieser Jahre sich auch des öfteren von dort auf kurze Zeit entfernt. Bisweilen hielt er sich im nahen Haag auf. Dann benutzte er ein Haus in der Bagijnenstraße, das der Bruder seines Wirtes, Mesach Tydemann, besaß, als Absteigequartier. Im Winter 1663/64 war er wieder einige Zeit in Rijnsburg. Einen Teil des Dezember 1664 und den Januar 1665 verbrachte er in Schiedam bei dem Bruder seines Freundes Joosten de Vries. Und im Frühling des Jahres 1663, sowie im April 1665, finden wir ihn in seiner Vaterstadt Amsterdam.

Voorburg, obgleich von einem rüstigen Fußgänger in einer halben Stunde vom Haag aus zu erreichen, war doch wie abgeschieden von der Welt. Spinoza klagt einmal darüber, daß es oft acht Tage daure, ehe ein im Haag angekommener Brief ihm zugehe. Und wenn die Herbststürme ihn auszugehen hinderten, dauerte es ebensolange, ehe er Briefe den Freunden vom Haag aus zusenden konnte. Er spricht daher auch wohl von der Einsamkeit, in der er zu Voorburg lebe. Trotz alledem fehlte es ihm auch in dieser Einsamkeit nicht an Besuchern. „Die wahren Gelehrten,“ so erzählt Lucas, „fanden ihn auch dort auf und belästigten ihn in jenem Dorfe, wie sie es in Rijnsburg getan hatten.“ Spinoza selbst bestätigt diese

Angabe mit den Worten, daß er, seitdem er in Voorburg wohne, vor allen den Freunden, die ihm die Ehre ihres Besuches erwiesen, kaum Herr seiner selbst habe werden können. Doch trägt er die vielfachen Störungen, wenn echte Wißbegierde oder wahre Freundschaft sie veranlaßten, mit größter Geduld. Er macht Adriaan Koerbagh noch Vorwürfe, daß er ihn vom Haag aus nicht aufgesucht habe, und fordert ihn zur Aufnahme und Fortführung eines Briefwechsels auf, der nur Koerbagh Belehrung, Spinoza aber vielfache Belästigung bringen mußte.

Es ist schon oben hervorgehoben worden, was so viele von den gebildeten Holländern zu Spinoza geführt hat. Es war die heitere Milde seines Wesens, die Reinheit seines Charakters, die anregende Art seiner Unterhaltung und die gewaltige Kraft des Geistes, der in der schwachen Leibeshülle lebte. Man bewunderte auch die seltene Gelehrsamkeit Spinozas. Von seinen naturwissenschaftlichen Kenntnissen sprach einer der größten unter den Naturforschern jener Zeit, Robert Boyle, mit Achtung, und nicht minder hoch ward seine genaue Bekanntschaft mit dem hebräischen Altertum geschätzt. So beruft sich im Jahre 1667 ein eifrig nach wissenschaftlicher Erkenntnis der Bibel strebender Mennonit, Jan Pietersz Beelthouwer, um die Authentie der Bibel zu erweisen, auf „den hochgelehrten Spinoza und dessen Erklärung, daß die prophetischen Bücher von den Tagen Esras an bis auf diesen Tag unversehrt geblieben seien“. Sicherlich hat hier Beelthouwer eine mündliche Aeußerung Spinozas mitgeteilt und mißverstanden. Denn Spinoza hat, wie aus dem theologisch-politischen Traktat hervorgeht, nur von der Unversehrtheit der biblischen Lehre, nicht des Wortlautes der biblischen Urkunden gesprochen. Doch ob verstanden oder mißverstanden, Spinoza galt offenbar als hohe Autorität in Fragen der Bibelkritik und ward als solche von Beelthouwer angeführt. Mehr als diese vereinzelte Aeußerung eines wohlgesinnten, aber nicht eben urteilsfähigen Mennoniten beweist der trotz aller Anfeindungen stetig sich vergrößernde Kreis von Freunden und Anhängern Spinozas, daß viele von seinen Zeitgenossen den vollen Wert des Mannes zu würdigen verstanden, dessen innere Größe durch

die Kleinheit seiner äußeren Verhältnisse nur noch gehoben ward. Es sind die besten Männer Hollands, die es in dieser Zeit zu ihm zog: Diplomaten, Naturforscher, Philologen, Kaufleute. An ihrer Spitze der mächtige Staatsmann, der als Ratspensionär von Holland fast zwanzig Jahre die Politik seines Landes geleitet hat, Jan de Witt. Seinem großen Vorgänger Oldenbarneveldt gleich an staatsmännischer Begabung, Vaterlandsliebe und Charakterfestigkeit, übertraf er ihn an Tiefe der Bildung, Beredsamkeit und Selbstlosigkeit. Als zweiundzwanzigjähriger Jüngling hieß er schon das Wunder Hollands. Als Großpensionär fand er noch Zeit zu mathematischen und physikalischen Untersuchungen und zur Herausgabe bedeutender Werke über Kegelschnitte und Wahrscheinlichkeitsrechnung. Im Vollbesitze der Macht trat er in Verkehr mit dem armen, bescheidenen Philosophen von Voorburg, ließ sich von ihm über mathematische Gegenstände belehren und besprach mit ihm auch politische Fragen. An de Witt dachte wohl Spinoza zunächst, als er seinem Freunde Oldenburg im Jahre 1663 die oben angeführten Worte schrieb, daß er hoffe, unter dem Schutze von einflußreichen Männern das, was er geschrieben habe, ohne Gefahr veröffentlichen zu dürfen. Dem Beistande de Witts hat er es in der Tat zu verdanken, daß er die am meisten angefeindete Schrift, den theologisch-politischen Traktat, herausgeben durfte. Die Gegner de Witts wußten das wohl. Sie sagten in einer 1672 erschienenen Schmähschrift, daß der Traktat „von dem abtrünnigen Juden zusammen mit dem Teufel in der Hölle geschmiedet und mit Wissen von Herrn Jan de Witt und seinen Spießgesellen herausgegeben sei". Wie durch seine Teilnahme an der Herausgabe des theologisch-politischen Traktates, so hat sich Jan de Witt auch durch seine Fürsorge für Spinozas materielles Wohl seinen Dank erworben. Er wies ihm ein Jahrgeld von 200 fl. an, und diese Summe, die ihm auch nach de Witts Tode ausbezahlt wurde, zusammen mit einer kleinen Rente, die ein anderer Freund für ihn bestimmt hatte, schützte ihn vor den Entbehrungen, denen er früher ausgesetzt war.

Wer die „Komplicen" de Witts sind, von denen der boshafte Pamphletist spricht, ist unschwer zu ermitteln. Da ist

vor allem Johan Hudde zu nennen, der gelehrte, ehrwürdige Bürgermeister von Amsterdam, der, als solcher und als Mitglied der Staaten von Holland vielfach im Haag beschäftigt, von hier aus wohl des öfteren Spinoza in Voorburg aufgesucht hat. Auch er war, wie Spinoza selbst, der Kunst des Glasschleifens eifrig zugetan. Sie ist es wohl gewesen, die ihn zuerst mit Spinoza in Verbindung gebracht hat. Sie besprechen und verabreden gewisse Verbesserungen bei der Konstruktion optischer Gläser, und Huygens fürchtet, daß Hudde durch Spinoza ein gewisses Geheimnis bei der Herstellung von Mikroskopen erfahren könne. Doch beschränkt sich ihr Verkehr nicht auf diese Dinge. In drei Briefen, die in der ersten Ausgabe der Werke Spinozas ohne Namen des Adressaten abgedruckt waren, jetzt aber längst als an Hudde gerichtet erkannt sind, giebt Spinoza ihm Aufschluß über einen Beweis für die Einheit Gottes: ein schönes Zeichen für den weiten Blick Huddes, der inmitten politischer Verhandlungen und städtischer Geschäfte doch den Sinn für die tiefsten Fragen der Theologie und Metaphysik sich bewahrt hatte.

Einer der edelsten unter den holländischen Diplomaten jener Zeit war Coenraad van Beuningen. In jungen Jahren zu hohen Staatsämtern gelangt, freidenkend, geistvoll und redegewandt, hat er als Staatssekretär und Bürgermeister von Amsterdam, wie als Gesandter am französischen und schwedischen Hofe für die Sache seines Vaterlandes in selbstloser Hingebung gewirkt. Viel verkehrte er im Kreise der Kollegianten, trat aber nicht förmlich zu ihnen über. Seinem Einfluß hat mehr als einer von denen, die man als Ketzer verdächtigte, zu danken, daß er vor harten Strafen bewahrt blieb. Er wolle in Amsterdam keine Märtyrer haben, gab er später als Grund seiner Duldsamkeit an. Gegen Bedürftige war er von größter Freigebigkeit. Er verschenkte von seinem Besitztum so viel, daß ihn seine Verwandten für schwachsinnig erklären und unter Kuratel stellen ließen. Mit Spinoza unterhielt er nicht bloß freundschaftlichen persönlichen Verkehr, sondern hat auch den Grundgedanken seiner Gotteslehre sich angeeignet. Als er am Abend seines langen verdienstvollen Lebens von einer

schrecklichen Krankheit heimgesucht wurde, die seine Geisteskraft lähmte und ihn furchtbaren Qualen überlieferte, da glaubte er, daß seine Hinneigung zur spinozischen Lehre der Grund seiner Trübsal sei.

Ein anderer Staatsbeamter, der auch wohl zu den „Komplicen“ de Witts gezählt wurde, ist Abraham Cuffeler. Er ist um 1637 im Haag geboren, studierte in Utrecht und Leiden und ließ sich als Advokat beim Hofe von Holland in seiner Vaterstadt nieder. Von seiner Verehrung für Spinoza giebt seine „Pantosophia“, die 1684 erschienen ist, Kunde. In dieser Schrift schließt er sich durchaus Spinoza an und verteidigt seinen Meister gegen Angriffe, die ihn und seine Lehre herabwürdigen sollten. Cuffeler ist einer der wenigen, die es im siebzehnten Jahrhundert wagten, entschieden für Spinozas verpönte Ansichten einzutreten, und er spricht von seinem edlen Charakter mit einer Wärme, die nur durch ein persönliches Verhältnis zu ihm erklärt werden kann.

Sichere Nachrichten belehren uns auch über die Beziehungen, die zwischen Spinoza und mehreren holländischen Gelehrten in der Voorburger Zeit bestanden haben. An erster Stelle ist hier Christiaan Huygens zu nennen, der große Naturforscher, den man als den wahren Nachfolger Galileis ansehen darf und der von 1664—1666 in der Nähe Spinozas im Haag lebte. In dieser Zeit hat ihn Huygens wohl oft besucht und freundschaftlich mit ihm verkehrt. Doch scheint ihn lediglich ein praktischer Grund zu Spinoza geführt zu haben, das Interesse, das er an Spinozas Fertigkeit im Schleifen optischer Gläser nahm. In den Briefen an seinen Bruder Konstantijn aus den Jahren 1667 und 1668 verfolgt Huygens mit größter Teilnahme die Fortschritte, die Spinoza in seinem Handwerk macht. Er ist sehr begierig, alles Neue hierüber zu erfahren, aber engherzig genug, die eigenen Entdeckungen sorgfältig vor Spinoza verborgen zu halten. Diese Selbstsucht, die er auch in seinen Beziehungen zu Ludwig XIV., dem gefährlichsten Feinde seines Vaterlandes, an den Tag gelegt hat, stellen ihn tief unter den großherzigen, selbstlosen Spinoza. Im übrigen ist der Ton seiner Briefe, da wo er zu Anderen von Spinoza

spricht, äußerst kühl. Man erkennt leicht, daß Huygens in Spinoza den kundigen Optiker schätzt, seine jüdische Abkunft aber ihm nicht vergessen hat. Er ist ihm „der Israelit“, „der Jude von Voorburg“ und, wenn es hoch kommt, „unser Jude“. In späterer Zeit hat er allerdings einmal, als er hörte, Spinoza schätze ihn sehr hoch, erklärt, auch er achte Spinoza sehr.

Zu den Staatsmännern und Naturforschern, die in freundschaftlichen Beziehungen zu Spinoza gestanden haben, traten noch einige andere gelehrte Männer hinzu. Diese sind der vielseitige, aber schrullenhafte Isaak Vossius, Johan Georg Graevius, Professor der Beredsamkeit zu Utrecht, und der schwärmerische Kollegiant Peter Serarius, der in der Voorburger Zeit Spinoza oft aufsuchte und den Verkehr zwischen ihm und Oldenburg vermittelte. Gänzlich unbekannt ist ein anderer Korrespondent Spinozas, Johan van der Meer, der im Jahre 1666 dem Philosophen eine Frage aus dem Gebiete der Wahrscheinlichkeitsrechnung vorlegte, die dieser eingehend beantwortete.

Spinoza war kein kleinlicher Gelehrter, der seine Gedanken wie unveräußerliche Schätze eifersüchtig hütete. Er sparte sowenig mit den Gaben seines Geistes, wie mit den Zeichen seiner Freundschaft. Hochstehende Staatsmänner wie de Witt und schlichte Kaufleute wie Rieuwertsz und Jelles, Fürsten der Wissenschaft wie Huygens und unreife Jünglinge wie de Vries fanden seine Tür weit geöffnet, wenn aufrichtige Liebe zur Wahrheit sie zu ihm führte. Er gab bereitwillig Auskunft über die tiefsten Probleme der Metaphysik und über die wunderlichsten Fragen abergläubischer oder unwissender Menschen. Er teilte mit nie versagender Geduld die Ergebnisse seiner vieljährigen Untersuchungen, seine Gedanken, Ratschläge und technischen Geheimnisse Freunden und Fremden mit. Bei so weit ausgedehnter Gutherzigkeit konnte es nicht fehlen, dass mitunter auch Menschen sich an ihn drängten, die seiner Freundschaft nicht wert waren, Halbwisser, die seine Zeit und Nachsicht in Anspruch nahmen, um ihre Neugier oder Eitelkeit zu befriedigen. Zu diesen lästigen Menschen gehörte der Mann, der im Jahre 1664 mit Spinoza in Verbindung trat: Willem

van Blyenbergh. Nichts kann die Güte, Langmut und Bescheidenheit Spinozas in helleres Licht stellen, als sein Verhalten gegen ihn. Blyenbergh lebte als Getreidemakler in Dordrecht, beschäftigte sich aber daneben eifrig, soweit sein Beruf es ihm gestattete, mit theologischen und philosophischen Studien. Im Jahre 1663 war er auch unter die Schriftsteller gegangen und hatte ein Buch drucken lassen, in dem er die Uebereinstimmung zwischen Christentum und Vernunft nachzuweisen unternahm. Der Titel dieser Schrift war dem entsprechend: „Gotteserkenntnis und Religion". Später hatte er, wie er Spinoza im Dezember 1664 schrieb, Spinozas Darstellung der kartesianischen Prinzipien mit großem Genuß gelesen und wünschte dringend, über einige Dunkelheiten der Schrift durch ihren Verfasser aufgeklärt zu werden. Seine Bitte unterstützte er durch eine für jeden Wahrheitsfreund bestechende Darlegung seiner Lebensziele. „Von der Sehnsucht nach reiner und lauterer Wahrheit getrieben, suche ich mich in diesem kurzen und vergänglichen Leben in der Wissenschaft zu befestigen, soweit es der Menschengeist vermag. Ich habe kein anderes Ziel der Forschung vor Augen als die Wahrheit. Ich trachte danach, durch die Wissenschaft nicht Ehren und Reichtümer, sondern die nackte Wahrheit und als ihre Frucht den Frieden der Seele mir zu erwerben, und ich suche alle Lebensfreude darin, meine Mußestunden mit wissenschaftlichen und insbesondere metaphysischen Untersuchungen auszufüllen." Er hatte den Verfasser der Prinzipien vielerlei zu fragen; fürerst aber legte er ihm nur ein Bedenken vor. Descartes oder Spinoza lehre in jener Schrift, Gott sei die Ursache aller Substanzen und aller Willensregungen und Handlungen der Substanzen. Gott müsse daher auch das Böse unmittelbar bewirken, oder es gebe nichts Böses in der Welt; eine jede dieser Annahmen aber sei doch ungereimt. — Was konnte Spinoza erwünschter sein, als einem so eifrigen und selbstlosen Wahrheitsfreunde zu begegnen! Alles was dieser wissensdurstige Kaufmann über sein Denken und Streben schrieb, entsprach vollständig den Gedanken, die Spinoza selbst kurz vorher in der Abhandlung über die Läuterung des Verstandes ausgesprochen hatte.

Die helle Freude über den neugefundenen Freund und dessen treffliche Grundsätze leuchtet denn auch aus Spinozas Antwort hervor. „Nichts von allen den Dingen, die außer meiner Macht liegen,“ so schreibt er am 5. Januar 1665, „achte ich höher, als mit Menschen, welche die Wahrheit aufrichtig lieben, in einen Freundschaftsbund zu treten; denn ich glaube, daß wir nichts in der Welt mit größerer Seelenruhe lieben können als solche Menschen, weil es ebenso unmöglich ist, ihre Liebe zu vernichten, wie eine einmal erfaßte Wahrheit aufzugeben.“ Er trachte, so schreibt er ferner, nach nichts Anderem als was Blyenbergh erstrebe. Darum werde er nicht bloß seine Bitte in Bezug auf die gegenwärtigen und künftigen Fragen gern erfüllen, sondern alles tun, was weiterer Bekanntschaft und aufrichtiger Freundschaft dienen könne. Ausführlich geht er sodann auf die ihm vorgelegte Frage ein. Allerdings, so erklärt er, geschehe nichts ohne Gott. Darum sei Gott aber doch nicht die Ursache des Bösen; denn dieses sei nichts Positives. Wir nennen es nur so, wenn wir es mit etwas Vollkommenerem vergleichen, also nur mit Rücksicht auf unser, nicht auf Gottes Wissen. An sich aber drücke Alles, was ist und geschieht, eine Realität oder Vollkommenheit aus. Auch die Sünde widerstreite also nicht dem göttlichen Wollen oder dem göttlichen Wissen; nur in uneigentlichem Sinne sagen wir, daß jemand gegen Gott sündige oder Gott beleidige. Wenn die Bibel Anderes zu lehren scheine, so sei zu bedenken, daß sie für das Volk geschrieben sei und darum die Volkssprache reden müsse. Der Unterschied aber zwischen Gut und Böse werde durch jene Erklärung der Sünde nicht aufgehoben. Gute Menschen seien mit bösen gar nicht zu vergleichen. Sie haben mehr Anteil an der Gottheit und drücken Gottes Vollkommenheit in höherem Maße aus. Die Schlechten aber entbehren der Gottesliebe, die aus der Gotteserkenntnis fließt. Zum Schlusse erklärt sich Spinoza nochmals zur Beantwortung aller weiteren Einwendungen Blyenberghs bereit, bittet ihn, mit dem ungenügenden Schreiben fürlieb zu nehmen und die Fehler, die er vielleicht in der ihm ungewohnten holländischen Sprache gemacht habe, selbst zu verbessern: ein

bemerkenswertes Beispiel zugleich seiner Herzensgüte und Bescheidenheit.

Durch Blyenbergh war ein Problem berührt worden, das zu allen Zeiten die Gläubigen aufs tiefste bewegt und die verschiedensten Lösungsversuche veranlaßt hat, das der Theodicee. Offenbar ist Spinozas Antwort auf die alte Rätselfrage ungenügend und geht kaum über die Erklärungen der Scholastik hinaus. Es ist wenig befriedigend, zu hören, daß das Böse nur etwas Negatives sei. Denn ob positiv oder negativ, ob absolutes oder nur relatives Leid, das Böse, die Sünde, der Schmerz ist da und quält die Menschheit. Gott, der Alles wirkt und Alles tut, ist Ursache dieser Qual. Wie ist das, so müssen wir fragen, mit seiner Allgüte und Allmacht zu vereinigen? Hat er das Böse nicht verhindern wollen, so ist er nicht allgütig. Hat er es nicht verhindern können, so ist er nicht allmächtig. Spinoza selbst hatte sich durch kraftvolle Verzichtleistung auf alle Güter, die von außen kommen, über alle diese Zweifel erhoben. Aber die Lösung, die ihm genügte, war es nicht für Andere, die noch mitten im Leben mit seinen Hoffnungen und Enttäuschungen, mit seinem Leid und seinen Schmerzen standen und denen stumme Resignation keinen Ersatz für versagtes Glück bot. Das hätte Blyenbergh Spinoza antworten können. Er aber faßte das Problem ganz theologisch. Spinoza durfte nach dem Inhalt des ersten Blyenberghschen Briefes voraussetzen, daß er als Philosoph mit einem Philosophen verhandeln werde. Ein neues Schreiben vom 16. Januar, das den Umfang einer Abhandlung erreichte, sollte ihn eines Anderen belehren. Gleich in den ersten Worten erklärt hier Blyenbergh, daß er sich bei seinem Philosophieren nicht bloß von klarer Vernunfterkenntnis, sondern und vor Allem von dem offenbarten Worte Gottes leiten lasse und daß er überall, wo jene diesem widerspricht oder nicht ganz mit ihm übereinstimmt, lediglich der göttlichen Offenbarung zu folgen sich verpflichtet halte. Spinozas Ansicht von der Sünde mache die Guten den Schlechten, die Menschen den Tieren gleich. Seine Leugnung der Freiheit und einer künftigen Vergeltung müsse uns dazu führen, jeden uns vorteilhaften Frevel zu

begehen, zu stehlen, zu morden und alles zu tun, was uns nützt, wenn es uns nicht dem Richter überliefert. Spinoza scheine auch der heiligen Schrift die unfehlbare Wahrheit und Göttlichkeit nicht zuzuschreiben, von welcher er, Blyenbergh, überzeugt sei. Endlich scheine ihm die Konsequenz von Spinozas Meinungen die Leugnung der Unsterblichkeit und ewigen Seligkeit zu sein, die er selbst mit Bitten, Seufzern und Gelübden von Gott erbitte, nach der er schmachte, wie der Hirsch nach Wasserbächen. Nun wünscht er Aufklärung über alle diese Punkte zu erhalten, und in einer Nachschrift fügt er hinzu, er erwarte auch eine ausführliche Erläuterung darüber, was Spinoza unter einer Negation in Gott verstehe. — Mit dem allen war ein prinzipieller Gegensatz zwischen den beiden Männern aufgedeckt, der eine Verständigung über ihre Ansichten ausschloß und eine Fortsetzung des Briefwechsels als zwecklos erscheinen ließ. Das hob Spinoza in seinem Antwortschreiben hervor, indem er zunächst die zwiespältige Denkweise Blyenberghs zurückwies. „Ich glaube kaum," so sagt er, „daß wir durch unseren Briefwechsel einander belehren werden; denn ich sehe, daß kein noch so sicherer Beweis für Sie Geltung hat, wenn er nicht mit der heiligen Schrift, wie Sie selbst oder andere Theologen sie auffassen, übereinstimmt. Ich gestehe freimütig und ohne Umschweife, die heilige Schrift nicht zu verstehen, obgleich ich einige Jahre auf ihr Studium verwendet habe. Ich beruhige mich darum bei dem, was mein Verstand mir in sicherer Beweisführung aufgewiesen hat und befürchte nicht, daß die heilige Schrift, auch wenn ich sie nicht begreife, dem widersprechen könne; denn die Wahrheit kann der Wahrheit nicht widerstreiten." Hiermit hätte Spinoza die unfruchtbaren Verhandlungen abbrechen müssen, wenn er schroff genug gewesen wäre, sich jede unnütze Zeitvergeudung zu ersparen. Uebertriebene Gutmütigkeit aber veranlaßte ihn, nochmals seine Ansicht dem hartnäckigen Gegner zu erläutern. Er weist von neuem darauf hin, daß seine Ansicht von der Sünde den Unterschied zwischen Gut und Böse keineswegs aufhebe; daß die Abhängigkeit der Menschen von Gott sie nicht den Pflanzen oder Steinen gleichmache, sondern gerade ihre Voll-

kommenheit begründe, und daß, wer nur aus Furcht vor Strafe das Böse meidet, nicht tugendhaft zu nennen sei. „Ich," so lauten seine Worte, „unterlasse es, oder strebe es zu unterlassen, weil es meiner Natur zuwider ist und mich von der Liebe und Erkenntnis Gottes entfernen würde."

Blyenbergh hatte auch hierauf Vieles zu erwidern, und so spann sich der fruchtlose Verkehr noch in mehreren Briefen fort. Spinoza gestattete auch trotz aller bösen Erfahrungen, daß Blyenbergh ihn in Voorburg aufsuchte und in langwieriger Unterredung die behandelten Streitpunkte und vieles Andere mit ihm besprach. Als dieser aber immer zudringlicher wurde und schließlich ausführliche Erörterungen über Spinozas Prinzipien der kartesianischen Philosophie, das Wesen des Irrtums, die Unfreiheit des Willens und endlich über einen großen Teil der Ethik von ihm forderte, und diese Forderung durch Hinweisung auf einen Spinoza zu gewährenden Lohn unterstützen zu müssen glaubte; als er ferner eine Beantwortung aller seiner Fragen binnen zwei bis drei Wochen und vor einer von Spinoza beabsichtigten Reise nach Amsterdam verlangte, da verlor Spinoza seine Geduld. Er reiste nach Amsterdam, ohne den Brief zu Ende zu lesen und ohne ihn zu beantworten. Und als ein Mahnbrief einlief, schrieb er in höflichem, aber entschiedenem Tone, Blyenbergh möge von seinem Wunsche, auf den er, Spinoza, nicht eingehen könne, abstehen, ihm aber trotzdem eine freundliche Gesinnung bewahren. Damit war der Briefwechsel und die Freundschaft zwischen dem Philosophen und dem philosophierenden Getreidemakler zu Ende. Blyenbergh schrieb nicht mehr und vergalt die Langmut Spinozas mit heftigen Angriffen. Im Jahre 1674 verfaßte er eine Widerlegung des „gotteslästerlichen Buches, genannt theologisch-politischer Traktat" und im Jahre 1682 eine von bösartigen Anklagen erfüllte Schrift gegen die Ethik Spinozas.

Es konnte keine unähnlicheren Menschen geben, als Spinoza und Blyenbergh. Viel näher standen dem Philosophen zwei Brüder, die, wie er nach geistiger Freiheit strebend, durch Unbesonnenheit und Maßlosigkeit ihr Glück und ihr Leben verscherzt haben: die schon oben genannten Adriaan und

Johannes Koerbagh. Adriaan war im Geburtsjahre Spinozas oder wenig später geboren und etwa zwei Jahre älter als Johannes. Der reformierten Kirche angehörig, studierten beide zusammen auf den Universitäten Utrecht und Leiden, der ältere Medizin und Rechtswissenschaft, der jüngere Theologie. Dieser scheint ein unbedeutender Mensch gewesen zu sein; Adriaan dagegen war zwar kein origineller Denker, aber ein kühner und scharfsinniger Gelehrter, den Spinoza seines Vertrauens und seiner Freundschaft würdigte. Ueber ihr Verhältnis zu einander giebt ein Brief Spinozas aus dem Jahre 1665 einigen Aufschluß, als dessen Adressat nach Meinsmas ansprechender Vermutung Adriaan Koerbagh wohl gelten darf. Spinoza spricht hier von dem Briefwechsel, der zwischen ihnen beginnen solle. Doch muß er Koerbagh längst gekannt haben. Denn er verspricht, ihm oder de Vries demnächst den dritten Teil der Ethik zu senden, deren frühere Teile er also schon vorher ihm hatte zugehen lassen. Nur wenigen bewährten Freunden aber schenkte er ein so hohes Vertrauen, daß er seine Hauptschrift ihnen mitteilte. Auch in diesem Briefe an Koerbagh verleugnet sich das liebenswürdige und der Liebe bedürftige Gemüt des Philosophen nicht. Er wirbt geradezu um Koerbaghs Freundschaft und übersieht selbst offenbare Vernachlässigung, um in Verbindung mit ihm zu bleiben. Er bittet den, wie es scheint, etwas lässigen und gegen sich selbst mißtrauischen Freund aufs dringendste, sich ernstem Studium zu widmen und seine Gedanken ihm freimütig mitzuteilen. Er werde seine Briefe gewissenhaft bewahren und sie niemandem ohne Koerbaghs ausdrückliche Erlaubnis mitteilen. Eine Antwort Koerbaghs und andere Briefe Spinozas an ihn sind nicht erhalten. Für diesen Verlust entschädigen uns zahlreiche Aeusserungen Koerbaghs, welche eine entschiedene Abhängigkeit von Spinozas Lehre erweisen.

Adriaan Koerbagh hat mehrere Schriften verfaßt: ein „Wörterbuch der Rechte“, das 1664 erschienen ist, ein Fremdwörterbuch vom Jahre 1668, dem er den Titel „Blumengarten“ gab, und endlich ein unvollendet gebliebenes Werk, „Licht an düsteren Orten“, dessen Anfang in demselben

Jahre gedruckt worden ist. In dem ersten dieser Werke bemühte er sich, seine Muttersprache von der Ueberzahl der lateinischen Rechtsausdrücke zu befreien und gut holländische Bezeichnungen einzuführen. Er verwarf die einem fremden Volke entlehnten veralteten Gesetze und forderte, daß ein volkstümliches Recht an die Stelle des Corpus juris gesetzt werde. In dem „Blumengarten“ beleuchtete er die zahlreichen in der Medizin herrschenden Mißbräuche und machte auch für diese Wissenschaft einschneidende Besserungsvorschläge. Endlich trat er in den zwei letzten Werken gegen die Dogmen seiner Kirche auf, und er tat es in leidenschaftlicher und gehässiger Weise, die sein Verderben wurde.

Der Ausgangspunkt seiner Polemik ist eine Gotteslehre, die auf dem Boden der spinozischen Metaphysik steht. Es giebt ihm zufolge nur Ein Wesen, das auf sich selbst beruht, ohne von irgend einem anderen abhängig zu sein, d. h. nur Eine Substanz, und das ist Gott. Er ist das Sein und Wesen von Allem, er ist Alles in Allem, und was man sieht und hört und empfindet, ist nur eine Weise oder Modifikation von ihm. Seine vornehmsten Eigenschaften sind Ausdehnung und Denken. Sie sind von Ewigkeit her gewesen; darum ist auch die Welt ewig; denn im Nichts giebt es keine Ausdehnung und kein Denken. In der Erkenntnis Gottes und der Gemeinschaft mit diesem Wesen besteht unser höchstes Gut. Es giebt aber keinen Ort, kein Paradies, keinen Himmel und kein Königreich, in dem wir unser höchstes Glück finden könnten. Solch ein Ort höchster Lust ist eine Fiktion; das Königreich ist, wie die Schrift sagt, in uns selbst. Falsch ist auch die Lehre von den Wundern, als von Ereignissen, die gegen die Gesetze der Natur geschehen seien. Da es nur Eine Natur giebt und außer ihr nichts, so kann es auch nicht mehr als Eine Gesetzmässigkeit geben. Was vom Inhalt der Bibel mit der Vernunft übereinstimmt, ist für wahr zu halten; alles Uebrige ist unnütz und nichtig. Das sind einige der Lehren Koerbaghs, die zeigen, daß Philipp van Limborch ihn mit Recht „einen von den Anhängern Spinozas“ genannt hat. Aber er begnügte sich nicht damit, seine der Metaphysik Spinozas entlehnten theologischen

Gedanken in ruhiger Darlegung auszusprechen. Er trat mit ungeziemender Heftigkeit gegen Dogmen und Einrichtungen des Christentums, der römisch-katholischen, wie der reformierten Kirche auf. Ueber die biblischen Schriften sagte er: „Wer die Verfasser der Schriften des Alten Testamentes sind, kann man nicht wissen. Einige der ausgezeichnetsten Gottesgelehrten (d. h. Spinoza) meinen, daß ein gewisser Esra sie aus anderen jüdischen Werken ausgeschrieben habe. Alle Schriften des Neuen Testamentes sind eine geraume Zeit nach dem Tode des Heilandes geschrieben und eine lange Zeit danach in Versammlungen von Bischöfen und Geistlichen für Gottes Wort erklärt worden. Doch wiederum eine lange Zeit danach sind einige von ihnen von anderen geistlichen Versammlungen verworfen worden. Und mit demselben Rechte, womit die eine Versammlung sie für giltig erklärte, konnte die andere sie verwerfen. In der Tat ist in der Schrift Einiges, was feststeht und mit der Vernunft übereinkommt, und das allein halte ich für heilig. Der Rest aber ist für uns unnütz und eitel und kann darum wohl verworfen werden. Und wenn die heilige Schrift nicht mit Feuer und Schwert aufrecht erhalten würde, so würde sie in kurzer Zeit ihre Geltung verloren haben. — Wer der wahre Vater von Jesus gewesen ist, weiß man nicht, und darum haben einige unwissende Menschen gesagt, er sei Gottes Sohn. Die Dreieinigkeit ist eine Erfindung der Geistlichen, die der Schrift widerspricht. Das apostolische Glaubensbekenntnis ist voll von Widersprüchen, und die wichtigste Bekenntnisschrift der reformierten Kirche, der heidelberger Katechismus, enthält zahlreiche Lehren, die unwahr, unmöglich und schriftwidrig sind.“

Ein Revolutionär, der sich gegen wichtige Lehren der Rechtswissenschaft und Medizin, der Philosophie und Theologie auflehnte, der ferner mit schonungsloser Derbheit gegen die herrschende Religion zu Felde zog, konnte auch in den Niederlanden des siebzehnten Jahrhunderts nicht ungestraft seine Ketzereien aussprechen. Schon bevor er sie in den genannten Schriften veröffentlicht hatte, war der Bruder Adriaans zur Verantwortung gezogen worden. Er hatte freigeistige, den

Ansichten Adriaans entsprechende Aeußerungen über Gott, Christus, die Bibel und die Bekenntnisschriften des reformierten Glaubens getan. Deshalb im Juni 1666 zusammen mit seinem Bruder vor den Kirchenrat geladen, ward ihm das Betreten der Kanzel untersagt. Er gelobte Besserung, nahm seine ketzerischen Aeußerungen zurück und ward wieder zur Predigt zugelassen. Im Juni 1667 aufs neue angeklagt, lästerliche Reden über die heilige Schrift und den Katechismus geführt zu haben, mußte Johannes abermals und wiederholt vor dem Kirchenrat erscheinen, um sich zu verteidigen. Die Verhandlungen zogen sich fast ein Jahr lang hin. Da erscheint der „Blumengarten“ des Bruders, und bald darauf wird der Druck der anderen anstössigen Schrift „Licht an düsteren Orten“ begonnen. Noch bevor der Druck vollendet ist, werden die fertiggestellten Bogen der Obrigkeit ausgeliefert. Diese macht jetzt kurzen Prozeß. Johannes Koerbagh wird im Mai 1668 ins Gefängnis geworfen, weil man ihn in Verdacht hält, an der Abfassung der Bücher beteiligt zu sein. Adriaan war nach Kuilenburg geflohen, einer Besitzung des Grafen Waldeck, über die den Staaten von Holland keine Gerichtsbarkeit zustand. Auch hier fühlt er sich nicht sicher, da der Magistrat von Amsterdam seine Auslieferung fordert. Er verläßt die Stadt, wird aber von einem Schurken um eine große Summe Geldes verraten, dem amsterdammer Magistrat ausgeliefert und in Ketten gelegt. Man zögerte nicht lange mit der Verurteilung der Brüder. Vom Vorsitzenden des Gerichtes war beantragt worden, Johannes zur Geißelung, zu zwölf Jahren Gefängnis und zu einer großen Geldbuße zu verurteilen. Da man ihm aber nicht nachweisen konnte, an der Abfassung jener ketzerischen Schriften mitgewirkt zu haben, ward auf Antrag des wackeren Schöffen Bontemantel beschlossen, ihm die zehn Wochen, die er im Gefängnis zugebracht hatte, als Strafe anzurechnen und nur das Gelöbnis guten Betragens und Bezahlung aller Prozeßkosten von ihm zu verlangen. Damit ist er entlassen worden; aber er ward seiner Freiheit nicht froh. Er wollte nur einen Teil seiner Ketzereien aufgeben, und wich nach wie vor von der orthodoxen Lehre ab, insbesondere in Bezug auf das Dogma

von der Wesenseinheit Christi mit Gott. Darum ward er immer von neuem von der Kirchenbehörde zur Rechenschaft gezogen und für unwürdig erklärt, das Predigtamt zu bekleiden. Vier Jahre nach Beendigung des Prozesses ist er gestorben.

Schlimmer noch erging es seinem Bruder. Dieser hatte alle Schuld an der Abfassung seiner Schriften auf sich genommen. Er beteuerte wiederholt, daß er zwar mit Spinoza und anderen als Freigeister bekannten Männern wie Berckel und Jan Knol verkehrt, daß er aber weder mit ihnen, noch mit seinem Bruder über die in seinem „Blumengarten“ ausgesprochene Lehre sich unterhalten, daß er vielmehr seine Schrift allein und ohne den Beistand irgend eines Menschen verfaßt habe. So traf ihn denn allein die schwerste Strafe. Obgleich er erklärte, daß er seine Irrlehren bereue, ward er am 27. Juli 1668 zu zehnjährigem harten Gefängnis, darauffolgender zehnjähriger Verbannung und einer Geldbuße von 6000 Gulden verurteilt. Der Schulze hatte beantragt, daß er auf dreißig Jahre ins Gefängnis geworfen, der rechte Daumen ihm abgehauen, die Zunge mit einem glühenden Pfriemen durchstochen und sein Vermögen konfisziert werde. — Das harte Urteil ward in grausamster Weise vollstreckt. Adriaan ward ins „Rasphuis“ geworfen, einen Kerker, der von der Beschäftigung der Gefangenen seinen Namen hatte. Sie mußten nämlich Holz raspeln, und mit eiserner Strenge ward die Ausführung der vorgeschriebenen Arbeiten überwacht. Wer sie nicht vollendet hatte, erhielt Stockprügel oder ward in einen tiefen Kasten gesetzt, in den von außen soviel Wasser einfloß, daß der Gefangene nur durch unaufhörliches Pumpen sich vor dem Ertrinken schützen konnte. In diesem Kerker unter Dieben, Messerhelden und anderen Halunken mußte der unglückliche Mann sieben Wochen zubringen. Dann ward er in ein anderes Gefängnis gebracht, in dem er aber nur etwa ein Jahr bleiben sollte. Zuerst noch ungebrochen und bestrebt, seine Ansichten den Mitgefangenen mitzuteilen, ward er allmählich ein stiller, bußfertiger Mann. Seine Kraft war zu Ende, sein Glaubensmut verglüht; krank an Leib und Seele, ward er im Oktober 1669 von aller Qual durch den Tod erlöst. Das war das Ende eines Mannes, auf

den Spinoza einst große Hoffnungen gesetzt, der ehrlich um Wahrheit, Freiheit und Recht gerungen und den ein trauriges Schicksal nicht ohne eigene Schuld getroffen hat. Er wußte in Liebe und Haß kein Maß zu finden. Er war kein Tugendheld. Er lebte in wilder Ehe mit einem Mädchen, das ihm ein Kind gebar, und vergebens suchte er die Unsittlichkeit in einer kurzen frechen Bemerkung seines „Blumengartens" zu rechtfertigen. „Buhlschaft", sagt er daselbst s. v. Concubine, „oder das Leben mit einer Maitresse ist an sich selbst nichts Böses, obgleich es, wie auch die Vielweiberei, nicht der Sünde wegen, sondern um gewisser nützlichen Zwecke willen. vom Gesetze des Landes verboten wird." Er war auch keiner jener tapferen Männer, die ihrer Ueberzeugung bis in den Tod treugeblieben sind; denn er hat, als er vor seinen Richtern stand, seine Lehre widerrufen und gelobt, ein besseres Leben zu beginnen. Mehr als Alles aber belastet ihn, daß er nicht bloß tadelt und schilt, was seinen Zeitgenossen wichtig und ehrwürdig war, sondern seinen Ausstellungen die schärfste, verletzendste Form giebt. Sein Tadel wird zum Hohn, seine Kritik eine Herausforderung aller Frommgesinnten. Er beurteilt die Religion seines Volkes mit Geringschätzung und Verachtung, und er giebt sich nicht die Mühe, seine Angriffe wissenschaftlich zu rechtfertigen. Dies Gebaren mußte auch nichtorthodoxe Christen empören. Nur so erklärt es sich, daß mild und frei denkende Männer wie der Bürgermeister Hudde, der Freund Spinozas, und der Schöffe Bontemantel, der die Verurteilung Johannes Koerbaghs verhindert hatte, dem über Adriaan gefällten Urteil zustimmten und daß selbst Spinoza die Bestrafung des letzteren nicht für ungerecht halten konnte. Welcher Gegensatz auch zwischen dem makellosen, maßvollen und versöhnlichen Spinoza und dem lüderlichen, ungestümen, frech urteilenden Koerbagh! Auch Spinozas Gotteslehre weicht von den überlieferten Glaubenssätzen des Judentums und Christentums weit ab. Auch er lehrt, daß die Gottheit erhaben ist über alle endlichen Bestimmungen und daß alle einzelnen Wesen nur Erscheinungsweisen des Unendlichen sind. Auch er sieht die Naturgesetze als unverbrüchlich und die Bibel als

Menschenwerk an. Auch er findet die Glückseligkeit nicht in einem jenseitigen Paradiese, sondern sucht sie im Innern des Menschen, in der Erkenntnis und Liebe Gottes. Aber alle diese und andere Lehren, die man als höchst gefährlich ansah, sind aus dem tiefen Quell einer festbegründeten Metaphysik sorgsam abgeleitet und vielfach erwogen und geprüft worden. Und nie hat er sie benutzt, um das Volk zur Empörung gegen seinen Glauben zu verleiten. Nie hat er in hämischer, verletzender Form über Lehren und Einrichtungen der Religion seines Heimatlandes abgeurteilt. So versteht man, daß Spinoza die Bestrafung des Mannes, der zu seinen Anhängern zählte, nicht als unverdient ansehen konnte.

Alle die Männer, deren Verbindung mit Spinoza bisher geschildert worden ist, sind Einheimische gewesen, Bürger Hollands oder der benachbarten Provinzen der Niederlande. Es fehlten aber auch Ausländer unter den Besuchern und Verehrern Spinozas nicht. Im Jahre 1665 suchte ein alter Soldat, der Feldmarschall von Frankreich Charles de St.-Denis, Seigneur de St.-Evremont, Spinoza in Voorburg auf. Dieser merkwürdige Mann hat ein vielbewegtes Leben geführt. Er war wegen seiner in mehreren Feldzügen bewährten Tapferkeit und Kriegskunde von Ludwig XIV. zu der höchsten militärischen Würde, die ein König von Frankreich verleihen konnte, erhoben worden. Bald darauf fiel er aber in Ungnade, mußte sein Vaterland verlassen und lebte fortan bald in Holland, bald in England, mit allerlei schönwissenschaftlichen, historischen und philosophischen Studien beschäftigt. Ein Freigeist, wie viele seiner hochgestellten Landsleute, suchte er die Bekanntschaft von Dichtern, Künstlern und Gelehrten. So auch die Spinozas. Welch tiefen Eindruck der anspruchslose Philosoph auf ihn gemacht hat, zeigen die wenigen Worte, in denen er sein Urteil über ihn abgiebt: „Spinoza war von mittlerer Statur und angenehmen Gesichtszügen. Sein Wissen, seine Bescheidenheit und seine Selbstlosigkeit machten, daß alle Personen von Geist, die sich im Haag befanden, ihn schätzten und aufsuchten.“

Ein anderer Verehrer Spinozas, gleichfalls Franzose und ehemaliger Soldat, war der Herr von St.-Glain. Er hatte

als eifriger Hugenot Frankreich verlassen müssen, diente dann als Kapitän im Heere der Staaten von Holland und gab später eine Zeitschrift in Amsterdam heraus. Durch das Studium philosophischer Schriften hatte er seinen frommen Kirchenglauben verloren und ward einer der treuesten Anhänger Spinozas. Er hat den theologisch-politischen Traktat ins Französische übersetzt, und einige Gelehrte schreiben ihm auch die gewöhnlich dem Arzt Lucas beigelegte, von Bewunderung für Spinoza überfließende Lebensbeschreibung zu. — Auch Lucas gehörte zu den aus der Fremde stammenden Freunden Spinozas. Doch ist es ungewiß, ob er Spinoza schon in Voorburg kennen gelernt hat. Das wenige, was wir über seine Lebensumstände wissen, sei darum bei einer späteren Gelegenheit mitgeteilt.

So hatte sich der Kreis von Freunden, Schülern und Verehrern, der sich um Spinoza zusammengeschlossen hatte, in den sechs Jahren, die er in Voorburg zugebracht hat, bedeutend erweitert. Aber auch an Feinden fehlte es ihm schon in dieser Zeit nicht, wie ein Vorfall, der sich im Jahre 1665 ereignete, beweist. Tydemann, der Hauswirt Spinozas, muß ein frei denkender Mann und wahrscheinlich ein Gesinnungsgenosse der Kollegianten gewesen sein, den der Verkehr mit seinem Hausgenossen Spinoza in seinen Ansichten gewiß noch bestärkt hat. Seine freie Gesinnung, zugleich aber auch der Haß der Rechtgläubigen gegen ihn und Spinoza, zeigte sich bei einem an sich geringfügigen, von den Dorfleuten aber mit großer Wichtigkeit behandelten Streite, der im Jahre 1665 um die Wahl eines neuen Pfarrers geführt ward. Die freier Denkenden, Tydemann an ihrer Spitze, hatten dem Magistrat von Delft, der die Stelle zu besetzen hatte, einen Kandidaten aus Seeland, van der Wiele, vorgeschlagen. Dagegen protestierte die Partei der Orthodoxen in einer uns noch erhaltenen heftigen Eingabe, in der sie Tydemann und seine Genossen Wirrköpfe nannten, die „das alles aus bloßer Bosheit ins Werk gesetzt haben“. Die Bittschrift Tydemanns ferner sollte dadurch entwertet werden, daß sie als „das Machwerk eines gewissen Spinoza aus Amsterdam“ bezeichnet wird, „der, von jüdischen Eltern geboren, ein Atheist, Religionsspötter und

schädliches Werkzeug in dieser Republik ist, wie viele gelehrte Männer und Prediger bezeugen können". Bei der streng kirchlichen Richtung der meisten Gemeindebehörden versteht es sich, daß nicht die Partei Tydemanns, sondern die Gegner siegten. Für uns aber ist die erst vor kurzem veröffentlichte Urkunde von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Die Tatsache, daß Mitglieder der reformierten Gemeinde sich von Spinoza ein kirchliches Aktenstück anfertigen ließen, zeigt, welcher Achtung er sich bei ihnen erfreute. Der Inhalt der Gegenschrift aber giebt von dem Hasse Kunde, mit welchem die orthodoxen Prediger und Laien auf ihn als einen Atheisten und Religionsverächter schon in einer Zeit blickten, in der noch keines seiner verschrieenen Bücher erschienen war. Die Offenheit, mit der er in der Vorrede zu den Prinzipien der kartesianischen Philosopie seine Abweichung von allgemein anerkannten Lehren hatte aussprechen lassen, hat gewiß das ihrige zu diesem ungünstigen Urteil über ihn beigetragen. Mehr vielleicht noch ward dies Urteil durch alles das bestimmt, was von seinen philosophischen Ansichten, die er einigen seiner Freunde mitgeteilt hatte, ins Volk gedrungen war.

Auch manchen schmerzlichen Verlust brachte ihm die Zeit des voorburger Aufenthaltes. Von der Verhaftung und dem Tode Adriaan Koerbaghs ist eben berichtet worden. Kurze Zeit vorher war der treueste seiner Freunde, Simon de Vries, gestorben. Wir haben keinerlei Nachricht darüber, wie Spinoza den Tod dieses liebenswürdigen Mannes aufgenommen hat; denn sein Briefwechsel weist gerade hier eine nur durch einen unbedeutenden Brief ausgefüllte Lücke auf, die vom Anfange des Jahres 1667 bis zum Jahre 1671 reicht. Doch wer den siebzehnten Brief geschrieben hat, wer bei der Ermordung Jan de Witts in Tränen ausbrach, der wird den Verlust eines Anhängers, wie de Vries war, schwer empfunden haben. De Vries bewährte noch im Tode dem Freunde und Lehrer seine Liebe und Fürsorge. Mit Glücksgütern reich gesegnet, hatte er bei Lebzeiten Spinoza, dessen Armut er nur zu wohl kannte, eine Summe von 2000 Gulden schenken wollen. Spinoza aber hatte das Anerbieten in freundlicher Art unter dem Vorwande

abgelehnt, er habe eine so große Summe nicht nötig, und ihr Besitz werde ihn von seinen Beschäftigungen und wissenschaftlichen Untersuchungen abziehen. Nun wollte de Vries, als er im Jahre 1667 sein Ende nahen fühlte, Spinoza zu seinem Universalerben einsetzen. Auch das wies dieser rundweg mit der Erklärung ab, der gesetzmäßige Erbe, Simons Bruder Isaak, dürfe seines Rechtes nicht verlustig gehen. Ihm hinterließ denn de Vries sein ganzes Vermögen, jedoch unter der Bedingung, daß Spinoza zeitlebens eine zu seinem Unterhalte ausreichende Rente beziehe. Sie nahm Spinoza an, setzte aber ihren Betrag von 500 Gulden, die Isaak de Vries ihm bestimmt hatte, auf 300 Gulden, die er für genügend hielt, herab. Man kann sein Streben nach Unabhängigkeit und seine Uneigennützigkeit nicht deutlicher an den Tag legen, als Spinoza es tat.

Siebentes Kapitel.

Die in Voorburg verfassten Schriften.

> Nein, ihr Völker, Alles, Alles gebt hin, nur nicht die Denkfreiheit ... Nur dieses vom Himmel stammende Palladium der Menschheit, dieses Unterpfand, dass ihr noch ein anderes Los bevorsteht, als dulden, tragen und zerknirscht werden, nur dieses behauptet. Fichte.

Die Zeit des voorburger Aufenthaltes ward von Spinoza ausgefüllt durch die zur Gewinnung seines Lebensunterhaltes nötige Verfertigung optischer Gläser, durch einen regen persönlichen und schriftlichen Verkehr mit zahlreichen Laien, Gelehrten und Staatsmännern und durch fortgesetzte wissenschaftliche Studien. In dieser Zeit sind die zwei Werke ausgearbeitet worden, die vor allem Spinozas Namen bekannt und berühmt gemacht haben: die Ethik und der theologisch-politische Traktat.

Es ist oben gezeigt worden, dass die ersten Ansätze zu einer Umformung des Systems, das im kurzen Traktat entwickelt worden ist, noch in die Rijnsburger Zeit fallen. In zahlreichen Anmerkungen, Einfügungen und Anhängen liegen Aenderungen und Besserungen, nicht bloß des Ausdrucks, sondern auch der Gedanken des Traktates vor. In den Anfang des Jahres 1661 fällt auch der erste Versuch einer geometrischen Einkleidung seines Inhaltes, und im Anfang des Jahres 1663 kann Spinoza seinem Freunde de Vries den wesentlichen Inhalt dessen zusenden, was wir jetzt im ersten Buche der Ethik lesen. De Vries spricht in seinem Schreiben von mehreren Definitionen, vom dritten Scholion zum achten Lehrsatz, womit nur das Scholion zum zehnten Lehrsatz unserer Ethik gemeint sein kann, und vom Scholion zum neunzehnten Lehrsatz, worunter wahrscheinlich ein Scholion der letzten Lehrsätze des Buches verstanden wird. In Spinozas Antwort, die aus demselben Monat stammt, wird auch auf den einunddreißigsten Lehrsatz des uns vorliegenden ersten Buches der Ethik hingewiesen. Das, was jetzt unser erstes Buch ausmacht, war also im Anfange des Jahres 1663 seinem wesentlichen Inhalte nach vollendet.

Der Fortgang der Arbeit ward durch die Herausgabe der Prinzipien der kartesianischen Philosophie unterbrochen. Aber nur auf wenige Monate. Bald darauf muß Spinoza die Ausarbeitung der Ethik wieder aufgenommen haben; denn in einem Briefe vom dreizehnten März 1665 bezieht er sich auf eine in der „noch nicht veröffentlichten Ethik“ gegebene Erklärung des Begriffs der Gerechtigkeit. Diese lesen wir jetzt in den Lehrsätzen sechs- und siebenunddreissig des vierten Buches. Und da das vierte und fünfte Buch zusammen jetzt nur 115 Lehrsätze enthalten, in der ersten Fassung vom Jahre 1665 aber sicherlich einen noch geringeren Umfang hatten — wie die Vergleichung der um diese Zeit angeführten mit den heute vorliegenden Sätzen beweist —, so mußte das ganze Werk im März 1665, da es schon über den siebenunddreißigsten Lehrsatz des vierten Buches herausgekommen war, seinem Abschlusse nahe sein; denn es waren nur noch weniger als

achtundsiebzig Sätze auszuarbeiten. Der vierte Teil aber bildete damals noch mit dem dritten ein einziges Buch. Das können wir mit voller Sicherheit aus einem Schreiben vom Juni 1665 schließen, in welchem vom achtzigsten Lehrsatze des dritten Teiles gesprochen wird. Das dritte Buch enthält in seiner späteren Gestalt nur neunundfünfzig Lehrsätze; der achtzigste Lehrsatz lag also schon innerhalb des folgenden Buches der jetzigen Fassung. Wahrscheinlich bestand das ganze Werk damals aus drei Teilen, von denen der erste die Metaphysik, der zweite die Psychologie und der dritte die Ethik im eigentlichen Sinne enthielt. In den zwei Jahren, die der Herausgabe der Prinzipien folgten (1663—1665), hat Spinoza also den größten Teil der Ethik, wie sie zuerst entworfen war, ausgearbeitet. Von einer, wenn auch nur geplanten Herausgabe aber hören wir um diese Zeit nichts. Fast zehn Jahre vergehen, ehe Spinoza die Beschäftigung mit der Ethik wieder aufnimmt: eine andere Schrift, der theologisch-politische Traktat, nimmt fürerst seine ganze Kraft in Anspruch und drängt jene in den Hintergrund. Was konnte Spinoza veranlassen, das metaphysische Werk unmittelbar vor seiner Vollendung beiseite zu legen und die Ausarbeitung einer ganz anderen umfassenden Schrift zu beginnen?

Ein namhafter Forscher, Wilhelm Bolin, vermutet, daß das angeblich durch Theologen herbeigeführte traurige Geschick des Philosophen Geulincx Spinoza zu dem Kampfe gegen die Theologie seiner Zeit, wie er im theologisch-politischen Traktat geführt wird, veranlaßt habe. Diese Vermutung aber ist nicht begründet. Die Amtsentsetzung wurde über Geulincx im Jahre 1658 verhängt, also zu einer Zeit, da Spinoza an die Ausarbeitung des Traktates noch nicht dachte. Als er ihn aber abfaßte, befand sich Geulincx unter dem Schutze des ehrwürdigen Theologen Heidanus in einer verhältnismäßig günstigen Stellung an der leidener Universität. Es ist ferner durchaus ungewiß, ob Geulincx ein Opfer theologischer Umtriebe, wie Bolin annimmt, oder eines mit seinen freien religiösen Ansichten nicht zusammenhängenden Vergehens, was Land wahrscheinlich macht, geworden ist. Endlich gehört die

Universität Löwen, von deren Leitern Geulincx seines Amtes entsetzt wurde, zu den noch unter spanischer Herrschaft stehenden Südstaaten, um deren Verhältnisse sich Spinoza nicht kümmerte. — Wir müssen darum doch etwas tiefer auf die politischen und religiösen Verhältnisse Hollands zur Zeit, da der Traktat entstand, eingehen, dürfen auch die von Spinoza selbst angegebenen Ziele der Schrift nicht übersehen, wenn wir auf die obige Frage eine befriedigende Antwort geben wollen. Wir werden hierbei längere Zeit verweilen müssen, weil die Kenntnis der Veranlassungen und der Zwecke des Traktates uns Gelegenheit giebt, die Gesinnungen und den Charakter Spinozas von den verschiedensten Seiten zu beleuchten.

Der Kampf zwischen Staat und Kirche, der die Völker Europas im Mittelalter aufs tiefste erregt und erschüttert hat, ist auch den vom spanischen Joche befreiten Niederlanden nicht erspart geblieben. Er nahm hier allerdings mildere Formen an. Kein Gregor reizte die Völker zur Empörung wider die Obrigkeit auf; kein Innocenz schleuderte den Bannfluch über das Reich, und kein Heinrich entsetzte zum Entgelte Päpste und Bischöfe ihres Amtes. Aber die kleinen Päpste der Niederlande, die Prediger der reformierten Kirche, waren immerhin gefährliche Gegner der Staatsgewalt, wenn sie sich ihnen nicht bedingungslos zur Verfügung stellte, und oft genug griff auch der Staat rücksichtslos in Rechte und Einrichtungen der Kirche ein, die seiner Herrschaft allezeit hätten entzogen bleiben sollen. In der Zeit, da Jan de Witt als Ratspensionär von Holland die Zügel der Regierung in starken Händen hielt, loderte der nie ganz erloschene Kampf zwischen Regierung und Geistlichkeit von neuem in hellen Flammen empor. Seit den im Jahre 1659 von den Staaten von Holland erlassenen Verfügungen über Sonntagsheiligung, die den orthodoxen Anhängern der Landeskirche viel zu milde zu sein schienen, wurden die Angriffe der Geistlichen immer häufiger und heftiger. Von den Kanzeln herab schalt man die Mitglieder der Staatsregierung Freigeister und Atheisten, erklärte, daß unter den Regenten von Amsterdam nur drei oder

vier wahre Protestanten zu finden seien, predigte gegen „die wortbrüchigen Staaten von Holland und Utrecht“ und nahm offen Partei für die Sache des Prinzen von Oranien. Durch scharfe Verordnungen suchte die Regierung den Kampfesmut der Prediger zu brechen. Die Gehälter der Geistlichen, welche sich den Anordnungen der Obrigkeit nicht fügen wollten, sollten eingezogen werden, und alle diejenigen sollten ihr Amt verlieren, welche es wagen würden, Behörden des Staates auf der Kanzel anzugreifen. Trotz dieser und ähnlicher Maßregeln erneuten sich die Angriffe, und sie wurden mit noch größerer Erbitterung geführt, als um die Mitte der sechziger Jahre schwere Heimsuchungen über das Volk kamen. Im Jahre 1664 wütete in den Niederlanden die Pest und raffte zahlreiche Menschen hinweg. Dann kam im März 1665 der Krieg mit England, der mit schweren Niederlagen der Holländer begann und die größten Opfer forderte. Gegen Ende dieses Jahres erklärte auch Christoffel van Galen, Bischof von Münster, den Niederlanden den Krieg und drang mit einem Heer von 18000 Mann vor. Die Leiden dieser Jahre erschütterten de Witts Machtstellung; er sollte alles Unglück des Landes verschuldet haben. Ueberall regte sich die oranische Partei, und überall schloß sich der große Haufen ihr an. Die Prädikanten schürten, wie sie konnten, das Feuer, eiferten auf den Kanzeln gegen de Witt und die Freigeisterei und forderten die Einsetzung des jugendlichen Prinzen Wilhelm von Oranien in die Würde seiner Vorfahren. So tief ging diese Bewegung, daß Ludwig XIV. von Frankreich seinem Gesandten d'Estrades den Befehl erteilte, zu untersuchen, welche Städte der Niederlande dem Prinzen und welche dem Ratspensionär günstig seien.

Zu gleicher Zeit mehrten sich die Versuche der Geistlichen, die immer nur innerhalb gewisser Grenzen gewährte Freiheit des Glaubens noch mehr zu beschränken. Das allezeit wirksame Argument, daß das Schicksal des Staates mit dem der Kirche aufs engste verknüpft sei, ward wiederum vorgebracht. Man erklärte: „Wenn die Pfeiler der Gerechtigkeit und Frömmigkeit erschüttert werden, so fallen Staat und

Kirche dem Chaos anheim. Wenn aber Moses der Richter und Aaron der Priester Hand in Hand gehen; wenn das Schwert und das Wort sich miteinander verbinden, dann werden beide blühen und Wurzeln treiben, wie die Zedern des Libanon." Die Einflüsterungen der Geistlichkeit blieben nicht ohne Erfolg. Im Jahre 1662 wurden Sozinianer, Quäker und Mennoniten, friedliebende, harmlose Schwärmer, als „Diener des Teufels" argen Verfolgungen ausgesetzt. Die Staaten von Friesland untersagten ihnen bei Strafe des Zuchthauses den Aufenthalt, und Allen, die die Mitglieder dieser Sekten anzeigen würden, wurden namhafte Belohnungen zugesagt. Die Behörden von Vlissingen, Middelburg, Utrecht und Goes legten den Taufgesinnten gewisse Artikel und Fragen vor, von deren Beantwortung es abhängen sollte, ob man sie als rechtgläubige Christen oder als Ketzer behandeln würde. Im Jahre 1664 untersagte der Magistrat von Amsterdam auf Ansuchen des Kirchenrates den Mennoniten, Lehren, die „nach den Ketzereien der Sozinianer schmecken, auf die Kanzel zu bringen". In der Hauptstadt wurden ihre Versammlungen, wie die der Kollegianten, wiederholt aufgelöst, und die Regierung der Stadt Leiden verbot die religiösen Zusammenkünfte der Remonstranten. Auch gegen einzelne der Ketzerei verdächtige Personen schritt man ein. So ward der wackere, vielseitige Beelthouwer im Jahre 1664 wegen irriger, zum Teil an Spinozas Lehren erinnernder Ansichten exkommuniziert und „dem Satan überliefert". Es konnte nicht zweifelhaft sein, daß der nie ganz gebändigte böse Geist der Unduldsamkeit auch in den Niederlanden neue Macht erlangt hatte. Widerstrebend zwar, doch vom Volkswillen gezwungen, mußte die Obrigkeit ihm in vielen Fällen Gehorsam leisten.

Der seiner Politik und dem aristokratischen Regiment drohenden Gefahren wußte de Witt unter der wiederkehrenden Gunst äußerer Verhältnisse Herr zu werden. Das Glück der Schlachten wendete sich ihm wieder zu und gewann ihm von neuem die Gunst des Volkes. Der Frieden, der 1666 mit dem Bischof von Münster, 1667 auch mit England geschlossen wurde, befreite das Land von den schweren Kriegsnöten. Kluge

Maßregeln hielten die Gegner nieder. Den Umtrieben der Oranier steuerte das „ewige Edikt“, demzufolge ein Befehlshaber des Heeres oder der Flotte niemals zum Statthalter der Niederlande erwählt werden durfte. Und die Widerspenstigkeit der Prediger zügelten neue strenge Gesetze, die ihre Befugnisse einschränkten und harte Strafen über die Unbotmäßigen verhängten. Mit den Maßregeln gegen die Geistlichen aber war ein Zweifaches ausgesprochen. Erstlich, daß ihnen eine Einmischung in politische Angelegenheiten nicht zukomme. Zweitens, daß der Obrigkeit das Recht zustehe, auch kirchliche Angelegenheiten nach ihrem Ermessen zu regeln. Diese Forderungen der Staatsbehörde waren nicht neu. Es sind nicht bloß die Erastianer, die in den verschiedensten Ländern Europas die Notwendigkeit einer Unterordnung der Kirche unter die Staatsgewalt gelehrt haben. Auch in den Niederlanden war diese Lehre lange Zeit vor dem Auftreten de Witts ausgesprochen, verteidigt und bekämpft worden. Das Recht der Obrigkeit, auch kirchliche Dinge zu entscheiden, hatte schon Oldenbarnevelt behauptet. Es war in der Kirchenordnung vom Jahre 1591 anerkannt und bildete den Kern der im Jahre 1617 durch die Staaten von Holland erlassenen „scharfen Resolution“. Sehr oft waren die herrschsüchtigen Prädikanten gemahnt worden, Verfügungen der Behörden auf der Kanzel nicht anzugreifen. Auf dem Höhepunkte seiner Macht stellte de Witt diese Forderungen wieder auf, und ihnen gemäß verfuhr er gegen die überall seine Pläne kreuzenden Geistlichen. Aber er war zu einsichtig, um glauben zu können, daß Gewaltmaßregeln genügen würden, um die Gegner in Schranken zu halten. Darum begünstigte er litterarische Bestrebungen dieser Zeit, die darauf hinausliefen, das Recht, das er für den Staat und seine Organe in Anspruch nahm, nach allen Seiten zu beleuchten, zu begründen und gegen jeden Angriff zu schützen. Pieter de la Court (van den Hove) in seiner 1662 und 1669 erschienenen Schrift „Interest van Holland“, Johan, der Bruder Pieters, in den „Polityke discoursen“ und der „Polityke Wegschaal“, Jan de Wit in dem Büchlein „Publik Gebedt“ und der Pseudonymus Lucius Antistius Constans, d. h.

wiederum Pieter de la Court, in der Abhandlung „De jure Ecclesiasticorum", ferner der treffliche Lambert van Velthuysen in seinem „Munus pastorale" und Lodewijk Meyer in dem vielgenannten Buche „Philosophia s. scripturae interpres" bemühen sich zu zeigen, daß der Staat unabhängig von kirchlicher Autorität sein müsse; daß die Geistlichen Diener des Staates und daß viele ihrer Ansprüche unberechtigt seien; daß endlich der Philosophie und Wissenschaft, nicht der Theologie, die Entscheidung über den Sinn des göttlichen Wortes zustehe, und daß das Interesse des Staates weitgehende Duldung auch der Ungläubigen fordere. Im Jahre 1667 ward auch das berühmte Buch, in welchem Hobbes den Staat als Quell aller weltlichen und geistlichen Macht erweist, der „Leviathan", ins Holländische übersetzt, und ein Jahr nach der Veröffentlichung dieser Uebersetzung erschienen Koerbaghs Schriften, die im Anschluß an spinozische Gedanken, aber sicherlich weit über Spinozas Ansichten hinausgehend, Bibel und Katechismus, Dogmen und Einrichtungen der christlichen Kirche kritisieren und oft geradezu verhöhnen. Manche dieser Bücher und Abhandlungen sind von Freunden oder Verwandten des Ratspensionärs geschrieben. Pieter de la Court hieß sein „Favorit"; Jan de Wit war sein Neffe. Zwei Kapitel im „Interest van Holland" hat er selbst verfaßt. In allen diesen Schriften waren entweder seine Gedanken und die Prinzipien seiner Politik verteidigt, oder seine Gegner, die Theologen, aufs heftigste angegriffen.

In dieser Zeit des Kampfes zwischen Staat und Kirche, zwischen politischer Klugheit und starrem Glaubenseifer entstand in Spinozas Kopf der Plan zu seinem theologisch-politischen Traktat. Den theologischen Inhalt des Buches hatte er schon während seiner Studienjahre überdacht und in späteren Jahren immer von neuem in Erwägung gezogen. Die politischen Gedanken der Schrift aber erhielten erst eine feste Gestalt, seitdem er im Sommer 1663 durch seine Uebersiedelung nach Voorburg Jan de Witt und dem Kreise seiner Freunde näher getreten war. Da bot sich ihm die Gelegenheit, de Witts politische Ansichten, die Grundsätze und Ziele seiner Staatsleitung und die Machenschaften seiner Gegner kennen

zu lernen. Er sah das Vertrauen zu de Witt durch die Männer erschüttert, welche die wichtigste Errungenschaft des jungen Staatswesens, die Freiheit des Gewissens, alten Vorurteilen aufzuopfern unablässig bestrebt waren. Er fand die Grundlagen des republikanischen Staatswesens, wie er sie verstand, im Namen mißverstandener Religiosität angetastet. Da nicht gleichgiltig beiseite zu stehen, forderte seine Liebe und Verehrung für den großen Staatsmann, den man bei dem Pöbel verlästerte, weil er die Oberherrschaft des Staates auch der mächtigen Geistlichkeit gegenüber zu wahren suchte. In dem Kampfe zwischen Gewissensfreiheit und theologischer Unduldsamkeit Partei zu ergreifen, mahnte Spinoza auch die Erinnerung an alle Ausschreitungen religiösen Wahnes, welche die blutige Geschichte europäischer Glaubenskriege, das furchtbare Schicksal seines Stammes und das eigene Leben ihn kennen gelehrt hatten. So begann er, noch bevor er die Ethik zu vollem Abschlusse gebracht hatte, um die Mitte des Jahres 1665 die Abfassung des Traktates und trat damit als ein mächtiger Mitstreiter in die Reihe der Männer ein, die seit dem Anfange der sechziger Jahre für die Politik des Ratspensionärs in Wort und Schrift gestritten hatten. Er tat es nicht ohne dessen Billigung, wie das die oben angeführte Schmähschrift ausdrücklich bezeugt. Durch die Arbeit an dieser Schrift ward freilich die Herausgabe des großen philosophischen Werkes auf Jahre hinausgeschoben. Aber was schadete das? Seine metaphysischen Gedanken konnten warten; denn sie sind zeitlos; sie konnten auf die gegenwärtigen Wirren keinen Einfluß ausüben und erlitten durch eine Verzögerung der Veröffentlichung keinen Eintrag. Der theologisch-politische Traktat aber sollte dem Interesse der Gegenwart dienen; er hatte ein unmittelbar praktisches Interesse. Er wollte dem Staate zu Hilfe kommen im Kampfe gegen die Anmaßungen der Prädikanten. Er war ein Appell an die vom Geiste der neuen Zeit erleuchteten Staatsmänner und an alle klar denkenden Bürger, die Fesseln der Unduldsamkeit, des Vorurteils und des Glaubenszwanges, die sich wieder um die junge Republik gelegt hatten, abzuschütteln und den alten Grundsatz der ut-

rechter Union aufrecht zu erhalten, daß kein Bürger um seiner religiösen oder wissenschaftlichen Ueberzeugung willen geschädigt werden dürfe. — Daß Spinoza mit der Abfassung des Traktates diese Ziele zu erreichen versucht, das hat er mit aller Deutlichkeit in der Vorrede der Schrift ausgesprochen. Da heißt es: „Es war notwendig, die hauptsächlichsten Vorurteile, die in Sachen der Religion bestehen, das heißt die Spuren der alten Knechtschaft, aufzuweisen, insbesondere die Vorurteile in betreff des Rechtes der Obrigkeit, welches viele in frecher Willkür an sich zu reißen suchen, indem sie unter dem Deckmantel der Religion den Sinn des Volkes ihr zu entfremden sich bemühen, um so Alle wieder in die Knechtschaft zu stürzen.“ Daß im Traktat aber Denk- und Gewissensfreiheit gegen die Geistlichen verteidigt werden solle, erklärt Spinoza in einem Brief an Oldenburg: „Zur Abfassung der Schrift veranlaßten mich erstlich die Vorurteile der Theologen. Denn ich weiß, daß sie am meisten die Menschen hindern, sich der Wissenschaft zu widmen. Diese Vorurteile klarzulegen und sie aus den Köpfen der Vernünftigeren zu entfernen, ist mein Bemühen. Sodann die Freiheit zu philosophieren und zu sagen, was wir denken. Sie, die durch die zu große Autorität und Anmaßung der Prediger hier zu Lande geradezu erdrückt wird, wünsche ich auf alle Weise zu verteidigen.“

War nun auch das angegebene politische Ziel die erste Veranlassung zur Abfassung des Traktates, so trat es doch, wie aus dem Briefe an Oldenburg erhellt, allmählich gegen die allgemeinen Lehren der Schrift zurück. Spinoza hatte sich in den Dienst der von de Witt geführten republikanischen Partei gestellt. Indem er aber für sie gegen die Anmaßungen der Theologen in die Schranken trat, verteidigte er zugleich ein Grundprinzip geistigen Lebens: den großen Gedanken der Denk- und Glaubensfreiheit. Und indem er diesen Gedanken nach allen Seiten zu begründen und zu rechtfertigen unternahm, wuchs der Traktat über die engen Grenzen einer bloßen Parteischrift weit hinaus. Dies Prinzip ist unabhängig vom Streite der politischen und theologischen Parteien und gilt, man mag vom Verhältnisse des Staates zur Kirche denken,

was man will. Es steht bei Spinoza auf dem Grunde seiner gesamten Weltanschauung. Durch sie werden die heiklen Fragen der alttestamentlichen Exegese und die Forderungen des politischen Lebens in eine reinere Sphäre gehoben und erlangen in Spinozas Behandlung die höchste Bedeutung. Darum darf man behaupten, daß Spinoza trotz seiner Parteinahme für de Witt über den Parteien steht. Lobt er doch, obgleich die Republik unter dem Ratspensionär ein entschieden aristokratisches Gepräge trug, die Demokratie als die natürlichste und der Freiheit am nächsten kommende Verfassungsform. Freiheit, soweit sie mit dem Wohl des Gemeinwesens vereinbar ist, war ihm die Seele des Staates; die Form der Verfassung erschien von geringerer Bedeutung.

Man würde nun aber sehr irren, wollte man, wie es geschehen ist, annehmen, daß die Grundgedanken des Traktates, die Ideen von Gewissensfreiheit und religiöser Duldung, durchaus neu gewesen seien. Frühere Darlegungen haben gezeigt, daß diese Prinzipien des modernen Volkslebens lange Zeit vor Spinoza in Holland Eingang gefunden hatten. Und wir finden sie hier keineswegs zuerst ausgesprochen. Vorbereitet durch eine freie Auffassung des Glaubens, die sich schon im tiefen Mittelalter in dem Kreise Friedrichs II., bei Abälard, bei den großen deutschen Mystikern findet, die verstärkt und vertieft von den italienischen Humanisten vertreten ward, ist die Forderung religiöser Duldung im Zeitalter der Renaissance von vielen frommen und gelehrten Männern verteidigt worden. Die Ideale des heidnischen Altertums waren in jener Zeit wieder lebendig geworden; man fand Spuren des göttlichen Geistes bei allen Völkern und in allen Religionen, da mußten schwere Bedenken gegen die Annahme wach werden, daß der Irrtum in religiösen Dingen ein Verbrechen sei, und daß sittenstrenge Menschen lediglich wegen ihres Unglaubens zu zeitlichem Tode und zu ewiger Verdammnis verurteilt werden dürften. Männer wie Nikolaus von Cues, Gemistos Plethon, Marsilius Ficinus, Pico von Mirandola und Andere beurteilten Abweichungen von der christlichen Religion sehr milde. Als dann durch die Reformation der Glaube an die Eine universale Kirche aufs

tiefste erschüttert war und die hinreichend erstarkten Staaten Europas geistlicher Stützen nicht mehr, wie im Mittelalter, bedurften; als die Zahl derer, welche von den Einen oder Anderen als Ketzer angesehen wurden, ins Ungemessene stieg und Gläubige und Ungläubige in manchen Staaten sich ungefähr die Wage hielten, erlangte die Idee der Gewissensfreiheit immer mehr Kraft. Von den großen Reformatoren trat freilich nur Zwingli für sie ein; Luther, Melanchthon, Calvin und Knox wiesen sie weit von sich. An ihrer Stelle aber nahmen andere mutige Männer wie Laelius Socinus, Sebastian Castellio, Montaigne, Bodinus, Erasmus den Kampf gegen die alten Vorurteile auf und stellten die Gottlosigkeit der Ketzerverfolgungen in helles Licht. Nirgends eiferte man mehr gegen die Ausschreitungen des Fanatismus als in Holland, wo neben Erasmus auch Coornhert, Koolhaes, Robbert Robbertsz, Willem Meerman, Reinier Telle, Hugo de Groot und Andere, und in England, wo Thomas Morus, John Hales, Falkland, Chillingworth, Milton, Harrington, Jeremias Taylor das Prinzip der Duldung und der Religionsfreiheit noch vor Spinoza verfochten. In der Begründung und den Zielen ihrer Lehren vielfach von einander abweichend, waren sie doch einig in dem lange Zeit vergessenen Gedanken, daß man religiöse Meinungen nicht mit Feuer und Schwert den Menschen aufdrängen dürfe. Menschenliebe, Philosophie und Staatsraison vereinigten sich zum Erweise dieses Grundsatzes. Was aber frei denkende Schriftsteller mit siegender Beredsamkeit eingeschärft hatten, das führten weitblickende Staatsmänner in die Praxis des Lebens ein: Heinrich IV. von Frankreich, Lord Baltimore, Cromwell, Karl Ludwig von der Pfalz. Sie taten es mit vielfachen Einschränkungen; aber daß sie es überhaupt tun durften, beweist, daß das Prinzip der religiösen Freiheit endlich in den Gemütern Wurzel geschlagen hatte. Zu ihm haben sich, wie oben dargelegt wurde, auch die leitenden Staatsmänner der freien Niederlande bekannt; es hat in der utrechter Union einen klaren Ausdruck gefunden und ist trotz aller späteren Verdunkelungen und Abschwächungen in den Niederlanden alle Zeit in Geltung geblieben. Spinoza war also nicht der erste, der seine Stimme gegen Be-

strafung von Ueberzeugungen, Erzwingung des Glaubens und Unterwerfung des Staates unter die Macht der Kirche erhoben hat. Aber er ist der erste, der die Idee der Denkfreiheit nach ihrer religiösen, politischen und philosophischen Seite mit gleicher Kraft entwickelt und begründet hat. Und niemals hat es einen ernsteren und beredteren Kämpfer für die heilige Sache gegeben als ihn. Niemand hat jenen Gedanken, die längst die Herzen der Menschen bewegt hatten, einen entschiedeneren, deutlicheren und überzeugenderen Ausdruck gegeben. Dann sind sie weiter und weiter gedrungen, haben sich tief in Herz und Geist der europäischen Menschheit eingegraben, haben der lange Zeit zurückgedrängten Sehnsucht nach religiöser Freiheit, Menschlichkeit und Friedfertigkeit Kraft gegeben und die mißtönenden Stimmen des Glaubenswahnes und der Herzenshärtigkeit übertönt. Und als die Zeit gekommen war, die mit ererbten Irrtümern gründlich aufräumte, da wurden Spinozas Anschauungen im Verein mit den Forderungen anderer gleichgesinnten Denker Gemeingut aller derer, welche der Vernunft mehr vertrauten als der Autorität. So ist der theologisch-politische Traktat eine der Fackeln geworden, welche dem Zeitalter der Aufklärung vorangeleuchtet haben.

Einen großen Teil seines Einflusses verdankt der Traktat der theologischen Begründung, die Spinoza seinen Gedanken gegeben hat. Die Geistlichen, so urteilt er, sind unduldsam; sie feinden eine von der Theologie unabhängige Philosophie und Wissenschaft an und wollen die Rechte der weltlichen Obrigkeit an sich reißen, weil sie sich für die Hüter göttlicher Wahrheit halten; weil sie eine durch Zeichen und Wunder bestätigte Offenbarung Gottes in den biblischen Schriften zu besitzen und zu verteidigen vorgeben, die über natürliche Vernunft und menschliche Weisheit erhaben sei. Gegen diese Ansprüche tritt Spinoza auf. Eine Prüfung der biblischen Schriften, wie sie vor ihm niemand unternommen hat, muß ihm die Waffen zu seinem Kampfe liefern.

Die Theologen des Mittelalters haben eine echte historisch-philologische Kritik der Bibel nicht gekannt. Das Dogma von der Inspiration hinderte jede wissenschaftliche Betrach-

tung der heiligen Schrift. Sie sollte Offenbarung und unmittelbare Wirkung der Gottheit sein. Wie hätte man sie mit dem nüchternen Auge des Kritikers betrachten können? Wie an sie den Maßstab anlegen dürfen, der nur für profane Schriften zu passen schien? Wertvolle Versuche einer kritischen Betrachtung der Bibel finden sich wohl im Mittelalter bei einigen jüdischen Schriftstellern, die oben erwähnt worden sind, in der neueren Zeit bei Lorenzo Valla, Erasmus, Luther, Karlstadt, Hugo de Groot, Morinus, Ludwig Cappellus. Doch handelt es sich bei allen diesen Gelehrten um einzelne Punkte der Schrifterklärung oder um Fragen der niederen Kritik. Bibelkritik im höheren Sinne des Wortes übten zuerst, wenn auch auf beschränktem Gebiete, Thomas Hobbes im „Leviathan", der im Jahre 1651, und La Peyrère in der wunderlichen Schrift „Systema theologicum ex Praeadamitarum hypothesi", die 1655 veröffentlicht wurde. Welche von diesen Schriftstellern Spinoza bekannt waren und auf seine Studien Einfluß gehabt haben, ist nicht genau zu bestimmen. Aus zahlreichen Anführungen im theologisch-politischen Traktat läßt sich nur schließen, daß er die kritischen Arbeiten jüdischer Exegeten benutzt hat. Auch haben ihm die Praeadamitae La Peyrères vorgelegen; denn sie befanden sich in seiner Bibliothek. Bedeutsamer für die Erkenntnis des Verhältnisses, das zwischen Spinoza und seinen Vorgängern besteht, ist die Tatsache, daß um die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts in den Niederlanden zahlreiche Mitglieder der christlichen Sekten, mit denen er in Verbindung stand, die landläufige Auffassung der Bibel zurückwiesen und einer freien Erklärung das Wort redeten. Der Geist der Unabhängigkeit war in allen jenen kleinen Religionsparteien rege, die, wie die Mennoniten, Quäker, Kollegianten, in den Niederlanden Duldung gefunden hatten, und er äußerte sich nicht bloß in der Abschüttelung kirchlicher Formen und Dogmen, sondern auch in ihrer Auffassung der Bibel. Man warf allen Ernstes die Frage auf, ob die heilige Schrift wohl von Gott stamme und ob ihr Text nicht verfälscht oder verdorben sei. Die schwärmerische Antoinette de Bourignon klagte, daß man mit der Bibel spiele, wie mit einem Balle, den man seinem

Genossen zuwirft, um zu sehen, wie er ihn zurückschlägt. Jeder bediene sich ihrer, um seine eigenen Auffassungen zu bekräftigen. Nicht von einem religiösen Ausgangspunkte, sondern von dem des Freidenkers aus gelangte Lodewijk Meyer in seiner oben angeführten Schrift zu gleich kühnen Ergebnissen. Indem er der Philosophie und nicht der Kirche das Recht der Entscheidung über den Sinn der heiligen Schrift zuerkannte, öffnete er der freiesten Bibelerklärung Tür und Tor. Daher denn auch die Entrüstung der Theologen über sein Buch. Mit dem Allen waren wichtige Ansätze zu einer unbefangenen Auslegung der Bibel gegeben, die Spinozas Scharfsinn in weitumfassender Kritik fortgebildet hat. Spinoza richtet seinen Blick nicht auf einzelne Stellen und nicht auf einzelne Schriften, sondern unterwirft die ganze Sammlung der biblischen Bücher, ihre Entstehung und Zusammenstellung, ihren Inhalt und Zweck einer strengen, bis ins Einzelne gehenden Prüfung. Alle Hilfsmittel der Kritik, welche theologische Gelehrsamkeit und philosophische Erkenntnis ihm in die Hand geben konnten, werden benutzt; der Bibeltext wird durchforscht, die Geschichte Israels von der Zeit Mosis an beleuchtet; Grammatik und Lexikographie werden zu Hilfe gerufen; ein neuer Begriff der Offenbarung und des Wunders wird entwickelt, um die Lehre von der Gewissensfreiheit und der Autonomie der Staatsgewalt gegenüber der Kirche zu stützen. Spinoza bemüht sich zu beweisen, daß die Bibel sehr verschiedenartige religiöse und profane Schriften enthält; daß der Pentateuch nicht von Moses verfaßt, sondern aus vielfachen älteren Bestandteilen wahrscheinlich von Esra zusammengestellt, daß der Text der biblischen Schriften im Laufe der Jahrhunderte verändert, verstümmelt und zum Teil verfälscht worden ist, und daß ihr Inhalt uns nicht berechtigt, ihnen einen höheren Charakter beizulegen als einem anderen ausgezeichneten Menschenwerk. Es ist auch ein Irrtum, wenn man annimmt, daß die Bibel irgend welche philosophische Wahrheiten, erhabene theoretische Erkenntnisse und tiefe Geheimnisse enthalte, welche die Kirche und ihre Diener den Menschen mitzuteilen hätten. Sie lehrt vielmehr nur höchst ein-

fache Dinge: Liebe zu den Menschen und Gehorsam gegen Gott. Was sich auf diese Grundlagen sittlichen Lebens nicht bezieht, geht die Religion nichts an und muß von ihr abgesondert werden. Durch diese Ausführungen ist den Uebergriffen der Geistlichen der Boden entzogen und jeder Anlaß zum Streit zwischen Theologie und Philosophie beseitigt. Denn enthält das Buch, auf das sie ihre Ansprüche stützen, die Bibel, keine übernatürliche Erkenntnis; steht sie in ihrem Inhalt und ihren Schicksalen anderen profanen Schriften des Altertums gleich; lehrt sie ferner nur, was wir tun, nicht, was wir denken sollen, so giebt es keinen Grund mehr, im Namen der Religion der Vernunft und dem Gewissen Zwang anzutun und die weltliche Obrigkeit der geistlichen unterzuordnen. Theologie und Philosophie haben verschiedene Aufgaben; darum darf die eine der anderen nicht Fesseln anlegen. Einem jeden muß erlaubt sein zu denken, was er will, und zu sagen, was er denkt, soweit der Frieden und die Wohlfahrt des Gemeinwesens dadurch nicht gestört werden.

Eine Schrift, die auf so breiter Grundlage ruht, konnte nicht, wie ein vom Augenblick eingegebenes Pamphlet, in kurzer Zeit vollendet werden; nicht weniger als vier Jahre hat Spinoza an ihre Ausarbeitung gesetzt. Nur ein Mann wie Spinoza konnte dieses Buch in dieser Zeit schreiben. Keiner seiner Zeitgenossen vereinigte, wie er, alle diejenigen Kenntnisse und Eigenschaften in sich, die zu seiner Abfassung erforderlich waren: eine weitumfassende Gelehrsamkeit, insbesondere auf dem Gebiete der biblischen Litteratur, philosophischen Tiefblick, politische Schulung, Beredsamkeit und einen felsenfesten Glauben an die Macht und Notwendigkeit freien vernunftgemäßen Denkens. Daher denn auch die große Bedeutung, die der Traktat für die verschiedensten Gebiete geistigen Lebens gewonnen hat. Es ist schon darauf hingewiesen worden, eine wie mächtige Stütze die in ihm ausgesprochenen Gedanken den freiheitlichen Bestrebungen des achtzehnten Jahrhunderts geworden sind. Spinozas Auffassung ferner von der Entwickelung des Judentums und Christentums ist es gewesen, welche die genetische Betrachtung der Religionen vorbereitet hat.

Und über seine Verdienste um Kritik und Geschichte der biblischen Schriften urteilt einer der hervorragendsten unter den Kennern dieser Litteratur, C. H. Cornill: „In geradezu klassischer Weise werden der Disziplin (einer Einleitung in das Alte Testament) Aufgabe und Ziel gewiesen und mit genialer Intuition viele ihrer wichtigsten Resultate vorweggenommen; dieser Abschnitt des Tractatus theologico-politicus gehört zum Bedeutendsten, was jemals über das Alte Testament geschrieben wurde.“

Die in den allgemeinen politischen und religiösen Verhältnissen der Niederlande begründeten Antriebe zur Veröffentlichung des Traktates sind dargelegt worden. Es traten Beweggründe persönlicher Art hinzu. Spinoza hat in dem oben zitierten dreißigsten Briefe auch hierüber Auskunft gegeben. „Was mich,“ so heißt es dort, „zur Abfassung des Traktates veranlaßt hat, ist außerdem die Meinung, welche der große Haufen des Volkes von mir hat, der mich der Gottlosigkeit unaufhörlich beschuldigt. Auch diese Meinung abzuwehren, soweit es möglich ist, bin ich genötigt.“ Uns sind die einzelnen Tatsachen, die Spinoza die ihm so ungünstige Stimmung des Volkes verrieten, nicht bekannt. Doch zeigt das früher mitgeteilte Schreiben der Orthodoxen Voorburgs, in wie weite Kreise der Haß und die Verdächtigung schon gedrungen waren. Wie grundlos sie nun auch sein mochten, Spinoza war es keineswegs gleichgiltig, daß man ihn als einen ruchlosen, religionsfeindlichen und das Volk verderbenden Menschen verschrie. Er trachtete nicht nach Rang, Ehre und Ruhm; er suchte und fand sein Glück im eigenen Bewußtsein. Aber er wollte doch mit den Menschen zusammen leben, auf sie einwirken, seine Gedanken Anderen mitteilen und von so Vielen wie möglich gebilligt sehen. Darum mußte er auf ihre gute Meinung Wert legen und die von Vielen gegen ihn gehegte Mißachtung als unverdient erweisen. Das tat er im theologisch-politischen Traktat. Man hatte ihn der Gottlosigkeit beschuldigt, ihn einen „Religionsspötter und gemeingefährliches Werkzeug in der Republik“ genannt. Der theologisch-politische Traktat zeigt, daß er dem Staate nicht gefährlich und

kein Feind wahrer Religion ist. Der Traktat ist geschrieben, um die Interessen des Staates gegen die Anmaßung der Theologen zu schützen: darum bedarf es keines Beweises, daß er das Wohl des Staatsganzen nicht schädigt, sondern fördert. Aber auch der Religion will er keinen Abbruch tun. Denn wenn irgend etwas Zweifel an der Wahrheit der Religion erwecken kann, so ist es der Zwang, den sie auf die Geister ausgeübt hat, die Aechtung des nur den eigenen Gesetzen gehorchenden Denkens, die von ihr ausgegangen ist, so ist es die Furcht, die sie zur Feindin des Fortschrittes, der unabhängigen Forschung und des freien Staates gemacht hat. Spinoza aber will Religion wieder zu dem erheben, was sie einst gewesen ist. Sie soll wieder die milde Beherrscherin der Herzen werden, der man nicht den besten Teil des Menschengeistes, sein Denken, opfert, der man nicht mit Angst und Schrecken dient, sondern Liebe und Vertrauen entgegenbringt. — Und nicht bloß seine Lehre vom Verhältnis der Theologie zur Wissenschaft und zum Staat, auch seine Anschauungen vom Inhalt der Religion sollen bezeugen, daß man ihn mit Unrecht einen „Atheisten und Religionsspötter“ genannt hat. Alle Religion beruht auf dem Glauben an ein göttliches, unendliches Wesen, den Urquell alles Seins, das Ziel und die Richtschnur sittlichen Tuns. Spinoza tastet diesen Glauben nicht an, sondern bekennt sich rückhaltlos zu ihm. Schon das Titelblatt weist uns auf den religiösen Zug der Schrift hin, indem es die frommen Worte des Johannesbriefes gleichsam als Leitspruch hinstellt: „Daran erkennen wir, daß wir in Gott bleiben und Gott in uns, daß er von seinem Geist uns gegeben hat.“ Deutlicher spricht Spinoza in der Schrift selbst seine Ueberzeugung von der Existenz der Gottheit und dem Glück der Gotteserkenntnis aus: „All unser Wissen und alle Gewißheit,“ sagt er, „hängt allein von der Erkenntnis Gottes ab. An Allem können wir zweifeln, solange wir von Gott keine deutliche und bestimmte Vorstellung haben; ohne ihn kann nichts sein und nichts erkannt werden. Je mehr wir daher die Naturdinge erkennen, desto vollkommener wird unsere Erkenntnis Gottes sein. Da nun in der Vollkommen-

heit der Erkenntnis unser höchstes Gut besteht, so hängt all unser Glück von der Erkenntnis Gottes ab, ja besteht ganz und gar in ihr und in der Liebe zu Gott.“ An keiner Stelle des Traktates bekämpft er die biblische Lehre von Gott. Er hält es vielmehr für höchst wichtig, daß das Volk aus den Worten der Bibel erfahre, es gebe einen persönlichen, gerechten und barmherzigen Gott. Auch seiner Verehrung für Jesus Christus giebt er entschiedenen Ausdruck. „Ich glaube nicht,“ so sagt er gleich im Anfang des Traktates, „daß irgend jemand zu so hoher Vollkommenheit gelangt ist wie Christus, dem Gottes Verordnungen, die den Menschen zum Heile führen, ohne Worte und Erscheinungen unmittelbar offenbart worden sind. Darum kann die Stimme Christi, wie jene, die einst Moses hörte, Stimme Gottes genannt werden. Und in diesem Sinne können wir auch sagen, daß die Weisheit Gottes, das ist die mehr als menschliche Weisheit, die menschliche Natur in Christus angenommen hat und daß Christus der Weg des Heiles ist.“ Gewiß hat er sich weder hier, noch an anderen Stellen des Traktates zu der orthodoxen Lehre von der Göttlichkeit Christi bekannt. Gewiß hat er nur dasselbe sagen wollen, was er in einem Briefe an Oldenburg ausführlicher darlegt, daß „die Weisheit Gottes sich in allen Dingen, besonders im menschlichen Geiste, am meisten aber in Jesus Christus offenbart habe“; daß also Jesus kein Gott, sondern als Mensch der vollkommenste Träger des göttlichen Geistes gewesen sei. Innerhalb dieser Grenze aber kann niemand mit größerer Ehrerbietung von dem Stifter der christlichen Religion sprechen, als Spinoza es im Traktat getan hat. — Die heiligen Schriften des Alten und Neuen Testamentes ferner betrachtet er allerdings nicht mit götzendienerischer Verehrung, die jedes Wort und jeden Buchstaben als Offenbarung Gottes anstaunt. Er übt strenge Kritik an ihrer uns überlieferten Gestalt; aber bei aller Schärfe seines Urteils hat er sich doch niemals zu ungeziemenden und ungerechten Ausdrücken über sie hinreißen lassen. Er spottet nicht, wie manche Freidenker vor ihm und nach ihm, über Fabeln und Mythen der biblischen Schriften; er findet keinen Betrug von Priestern in ihren Be-

richten. Dem Wortlaute seiner Erklärungen zufolge hat er auch an der Tatsache einer unmittelbaren göttlichen Offenbarung nicht gezweifelt. Denn wiederholt spricht er von einer übernatürlichen Erkenntnis, und von der Prophetie als einer Gottesgabe, deren Ursachen nicht die Gesetze der menschlichen Natur sein können. Vor Allem aber, die Bibel enthält ihm zufolge einen Kern von Wahrheit, der für das ganze Menschengeschlecht äußerst wertvoll und geradezu notwendig ist. Der Mann, der dieses und Aehnliches lehrt, der sich über Gott, Christus und Offenbarung in solcher Weise äußert, kann nicht unfromm, nicht gottlos genannt werden. Ja, so sehr scheint hier Spinoza im Geiste nicht bloß allgemein menschlicher, sondern christlicher Frömmigkeit zu sprechen, daß man noch in neuester Zeit auf Grund dieser Stellen behauptet hat, Spinoza habe „den christlichen Glauben angenommen, wenn er auch kein öffentliches Bekenntnis abgelegt habe“. Insbesondere hat man „die innige geistige Gemeinschaft“ zwischen ihm und den Kollegianten betont. Doch wer dies behauptet, kann die übrigen Schriften Spinozas nicht hinlänglich beachtet haben. Denn in ihnen hat sich Spinoza keineswegs zu den Grundlehren des Christentums bekannt. Es besteht vielmehr eine unüberbrückbare Kluft zwischen seinen und den christlichen Lehren von Gott und Christus, von Vorsehung und Offenbarung. Es ist bedauerlich, daß man das überhaupt noch zu erweisen hat. Nach Allem, was ausgezeichnete Kenner der Philosophiegeschichte und des spinozischen Systems seit mehr als hundert Jahren über Spinoza geschrieben haben, sollte es, wenn irgend einer seiner Gedanken, als feststehend gelten. Da aber die Meinung, Spinozismus und Christentum seien wohl miteinander zu vereinigen, wieder mit großer Entschiedenheit und von verschiedenen Seiten ausgesprochen worden ist, sei Folgendes hervorgehoben.

Wollen wir die Lehre Spinozas in ihrer wahren Gestalt kennen lernen, so müssen wir seine Ethik befragen. In ihr ist von keinem persönlichen Gott und keinem Schöpfer der Welt, von keinem Sohn Gottes und keinem Messias, von keiner Vorsehung und keiner Offenbarung die Rede. Gott ist die

unendliche Substanz; ihre uns erkennbaren Eigenschaften sind Bewußtsein und Ausdehnung; ihre Erscheinung ist die Welt der endlichen Wesenheiten; ihre Befehle sind die Naturgesetze; eine übernatürliche Ordnung der Dinge giebt es nicht. — Die Ethik ist kein theologisches, sondern ein philosophisches Werk. Darum ist in ihr die Polemik gegen die Dogmen der Kirche aufs äußerste eingeschränkt. Entschiedener aber hat er sich über einige der wichtigsten Glaubenslehren in seinen Briefen ausgesprochen. Im sechsundfünfzigsten Briefe erklärt er, daß wer Gott Verstand und Willen, wenn auch in eminentem Sinne, beilegt, es mit nicht größerem Rechte tut, als ein Dreieck, das, wenn es sprechen könnte, sagen würde, Gott sei in eminentem Sinne dreieckig. Und in dem schon angeführten Briefe an Oldenburg antwortet er auf die Frage, was er von Jesus Christus, dem Sohne Gottes, glaube: „Der ewige Sohn Gottes ist Gottes ewige Weisheit, die sich in allen Dingen und besonders im menschlichen Geiste und am meisten in Jesus Christus offenbart hat. Niemand kann ohne sie zur Glückseligkeit gelangen, da sie allein lehrt, was wahr und falsch, gut und schlecht ist. Was aber einige religiöse Gemeinschaften dem hinzufügen, daß Gott die menschliche Natur angenommen habe, so habe ich ausdrücklich erinnert, daß ich nicht verstehe, was sie sagen. Ja, um die Wahrheit zu gestehen, so scheinen sie mir nicht minder Widersinniges zu reden, als wenn mir jemand sagen würde, daß ein Kreis die Natur eines Vierecks angenommen habe."

Um diese unumwundenen Lehren und Erklärungen Spinozas mit den angeführten Aeußerungen im theologisch-politischen Traktat vereinigen zu können, hat man vermutet, daß seine Ansichten eine tief greifende Wandlung erfahren haben; daß er in der Ethik und späteren Briefen verwerfe, was er im theologisch-politischen Traktat gläubig angenommen hatte. Wir werden dieser Meinung nicht zustimmen dürfen. Denn die Ethik ist nicht später, sondern früher als der theologisch-politische Traktat entstanden. Sie ist nach der Herausgabe des letzteren vielfach geändert worden; die Grundzüge der Lehre aber sind keine anderen geworden. Diese, die Säulen des

spinozischen Systems, stehen schon in der ersten Schrift Spinozas, dem kurzen Traktat, fest und finden sich auch in Briefen, die lange vor der Abfassung des theologisch-politischen Traktates geschrieben sind. Mit den Ansichten aber, die so als echt spinozisch sich erweisen, sind die der christlichen Religionsparteien nicht zu vereinigen, und Spinoza hätte sich selbst verleugnet, wenn er sich zu einer von ihnen bekannt hätte. Wohl besteht eine Verwandtschaft seiner religiösen Anschauungen mit denen der Mennoniten, Kollegianten und Sozinianer. Sie verwerfen, wie er, das Kirchenwesen mit seinen zahlreichen Dogmen und äußerlichen Religionsübungen und sprechen, wie er, höchst abfällig über die geistlichen Diener der Kirche, die sie Baalspriester, Anwälte des Teufels, gottlose Söldlinge nennen. Auch sie wollen, daß eine Religion des Herzens an die Stelle des traditionellen Kirchenglaubens trete, und viele von ihnen erblicken in Christus nicht einen Gott, sondern nur den weisesten und edelsten der Menschen, der „Sohn Gottes" genannt werden dürfe, weil sich, um mit Spinoza zu reden, in ihm die ewige Weisheit Gottes in ausgezeichneter Weise offenbart habe. Daß Spinozas religiöse Entwickelung sich unter dem Einflusse solcher Gedanken vollzogen hat, ist wahrscheinlich und schon oben hervorgehoben worden. Aber trotzdem bleibt der Zwischenraum zwischen ihm und den genannten Sekten unausfüllbar. Sie alle bekennen sich zum Glauben an einen persönlichen Gott, dessen Fürsorge sich auf alle Menschen erstreckt, zu dem sie sich in inbrünstigem Gebete oft unter Tränen und Seufzern wenden. Die Bibel ist „Richtschnur ihres Glaubens und Lebens" und Jesus Christus ihr „Prophet, Hochpriester und König". Mystische Vorstellungen und chiliastische Träume sind unter ihnen im Schwange. Nicht Wissenschaft, sondern Frömmigkeit erstreben sie, und nicht die Erkenntnis, sondern der Glaube soll sie zur Seligkeit führen. Viele von ihnen wollen auch die Prophetie des israelitischen Volkes erneuen. Wie fern steht doch Spinozas pantheistische Philosophie allen solchen Anschauungen! Er spottet der Extravaganzen dieser Schwärmer, wenn er einmal sagt, daß es heute, so viel er wisse, keine Propheten mehr gebe.

Auch von den Sozinianern trennt ihn eine breite Kluft. Ihr roher Buchstabenglaube, ihre schroffe Zurückweisung pantheistischer Gedanken, ihre Lehre von der übernatürlichen Geburt Christi, seinen Wundertaten, seiner Himmelfahrt widersprechen ebenso sicher Spinozas Anschauungen, wie die Dogmen der orthodoxen Kirche. Es kann uns nicht Wunder nehmen, daß er an der einzigen Stelle, wo er der Sozinianer gedenkt, sich sehr geringschätzig über sie äußert.

Scheint nun aber der theologisch-politische Traktat Ansichten zu enthalten, die der Kirchenlehre viel näher kommen, als die in der Ethik, im kurzen Traktat und in den Briefen ausgesprochenen, so verschwindet doch dieser Schein, wenn man die Einkleidung des Buches beachtet. Der Traktat lehrt nichts Anderes als die übrigen Schriften, nur nicht mit der Klarheit und Unumwundenheit, der wir sonst bei Spinoza begegnen. Im Traktat stellt er sich zunächst auf den Standpunkt der Bibel und weiss von ihm aus freiere Ansichten über die wichtigsten Glaubensmeinungen zu entwickeln. „Nur die Lehren der Schrift", sagt er, „versuchen wir hier zu erforschen, ohne uns um die Ursachen der Lehren zu kümmern", d. h. ohne sie erklären und begründen zu wollen. So legt er zuerst dar, was die Bibel über Propheten und Prophetie ausspricht. Sie giebt Kunde von einer Offenbarung, „welche die Grenzen der natürlichen Erkenntnis überschreitet", deren Ursachen die Gesetze der menschlichen Natur nicht sein können, von einer durch Gott geschaffenen Stimme, durch welche er den Dekalog offenbart hat, von Propheten, welche durch Zeichen und Wunder ihre Sendung bezeugt haben und durch göttliche Kraft über die Menschen emporragten. Das Alles und Verwandtes ist Lehre der Bibel und nicht die Spinozas. Schritt für Schritt aber führt er den Leser zu den eigenen Anschauungen hin, indem er zunächst noch auf dem Grunde der Bibel stehen bleibt. Diese selbst soll bezeugen, daß die landläufigen Vorstellungen der Theologen zum guten Teile aufzugeben sind. Spinoza sucht zu erweisen, daß der Bibel zufolge Prophetie keinen überragenden Intellekt, sondern nur lebhafte Phantasie und tugendhafte Gesinnung vor-

aussetze; daß das göttliche Gesetz identisch sei mit dem allgemeinen Gesetz der Sittlichkeit, wie die göttliche Vorsehung mit der Ordnung der Natur, und daß unter Wundern nicht übernatürliche, sondern nur ungewöhnliche Ereignisse verstanden seien, deren Ursachen man nicht kannte. In diesen Ausführungen kommt kein Gegensatz zwischen ihm und der heiligen Schrift zu Tage. Aber der Wunsch, seinen Zeitgenossen nicht als unfromm oder gottlos zu erscheinen, hat ihn doch nicht bis zu der Behauptung geführt, es bestehe eine vollständige Uebereinstimmung zwischen seinen Lehren und denen der Bibel. Aufs entschiedenste tadelt er vielmehr das Verfahren mancher Theologen, die mit den Künsten einer gewaltsamen Interpretation den Schein einer Harmonie zwischen Bibel und ihrer eigenen Philosophie herzustellen sich bemüht haben. Er selbst schiebt viele Aussprüche der Bibel, die den Theologen als Ausfluß göttlicher Weisheit erscheinen, als unverständlich beiseite; Anderes wird als bloße Volksmeinung oder als der Volksmeinung angepaßte Aeußerung für unverbindlich erklärt, Anderes endlich als vernünftiger Erkenntnis widersprechend rückhaltlos verworfen. — In der Vorrede zu den Prinzipien der kartesianischen Philosophie giebt der Herausgeber an, daß überall, wo in ihnen gesagt werde: „dies oder jenes übersteigt menschliche Fassungskraft“, Spinoza vom Standpunkte Descartes' aus spreche. Das lehrt uns ähnliche Ausdrücke im Traktat richtig auffassen. Wenn Spinoza erklärt, daß man die Gesetze prophetischer Erkenntnis nicht zu begreifen vermöge; wenn er die biblischen Erzählungen von göttlichen Offenbarungen als unfaßbar hinstellt und die Aussagen über eine körperliche Gestalt Gottes als Mysterium bezeichnet, will er andeuten, daß allen diesen Angaben und Lehren keine Geltung zukomme. Klar zeigt sich das in der eben angeführten Stelle über die christologische Lehre. Er wolle nicht von ihr sprechen, sagt er, sie auch nicht in Abrede stellen; aber er begreife sie nicht. Aus seinen Briefen aber erfahren wir, daß er sie geradezu für widersinnig erklärt hat. Er spricht ferner die Ansicht aus, daß die Verfasser der heiligen Schrift bisweilen nur den Meinungen des Volkes Ausdruck gegeben oder sich seinem Fassungs-

vermögen anbequemt haben. Die biblische Lehre mit ihrer Verendlichung und Vermenschlichung Gottes ist daher nach Spinoza vom Standpunkte der Metaphysik aus höchst anfechtbar, wertvoll aber und notwendig für die unphilosophische Menge. Denn ihr ist reine Gotteserkenntnis unerreichbar, und besäße sie eine solche, so würde diese für ihr Leben und Handeln fruchtlos sein. Darum bedarf sie der heiligen Schrift, die den Glauben an einen persönlichen, gerechten und barmherzigen Gott lehrt und einschärft, daß Gehorsam die Menschen zum Heile, d. h. zur Erlösung von sündigen Trieben führen kann. Der Glaube ist daher gut zu nennen, der zu guten Handlungen führt, wenn er auch auf irrigen Voraussetzungen beruht. Der Glaube ist schlecht, aus dem schlechte Handlungen hervorgehen, selbst wenn er theoretisch wohl begründet wäre. Denn das Ziel der Philosophie ist Wahrheit; das des Glaubens Gehorsam und Frömmigkeit. Indem nun die heilige Schrift oder Offenbarung Lehren ausspricht, zu denen philosophische Erkenntnis niemals geführt hätte, die aber für die große Mehrheit des Volkes höchst heilsam sind, erweist sie sich in ihrer Notwendigkeit. — Weiter geht Spinoza an anderen Stellen. Er erklärt: ,,Der Kern der biblischen Lehren ist wohl als wahrhaft und dem Menschengeschlecht höchst erspriesslich anzuerkennen; die Bibel enthält aber auch Manches, was als widervernünftig zurückzuweisen ist.“ Die Erzväter und Propheten, auch Moses nicht ausgeschlossen, auch Christus und die Apostel haben manche irrige Lehren ausgesprochen. Daß wir aber das Recht haben, in solcher Weise über den Inhalt der heiligen Schrift zu urteilen, bezweifelt Spinoza nicht. Denn die natürliche Erkenntnis ist uns ebenso von Gott gegeben, wie die vom Volke für übernatürlich gehaltene, und jene übertrifft diese an Klarheit und Allgemeinheit. Daher ist der Sinn der biblischen Berichte zwar aus ihnen selbst zu entnehmen; nachdem er aber festgestellt ist, muß die Vernunft über seine Wahrheit entscheiden. Und in Bezug auf die Wundererzählungen der Bibel wird erklärt: „Deshalb schließen wir mit unbedingter Sicherheit, daß Alles, was in der heiligen Schrift der Wahrheit gemäß als geschehen berichtet wird, notwendig den Gesetzen

der Natur entspricht. Sollte sich aber in ihr etwas finden, von dem erwiesen werden kann, daß es den Gesetzen der Natur widerspricht, so ist durchaus anzunehmen, daß es von gottlosen Menschen den heiligen Schriften hinzugefügt worden ist. Denn was gegen die Natur ist, das ist gegen die Vernunft, und was gegen die Vernunft, das ist widersinnig und darum zu verwerfen.“ So zerreißt er durch offene Erklärungen den Schleier, den er mit Aeußerungen, wie den früher erwähnten, über seine wahren Ansichten geworfen hat. So zeigt er, daß er nicht gewillt ist, den Geist der Bibel ihrem Buchstaben, vernünftiges Denken blindem Glauben zu opfern.

Die Stellung Spinozas zur Religion ist nunmehr mit Sicherheit zu bestimmen. Wer Frömmigkeit für Anhänglichkeit an eine der vielen geschichtlichen Gestaltungen des religiösen Lebens erklärt und Religion dem Judentum oder Christentum gleich setzt, dem muß Spinoza als religionslos erscheinen. Und wer Gott über die Natur hinaushebt und eine unpersönliche, der Welt einwohnende Gottheit als einen Unbegriff zurückweist, der wird ihn auch einen Atheisten nennen. Wenn aber die Lehre eine religiöse ist, die uns über die Endlichkeit hinaus zum Ewigen führt, uns von der Selbstsucht erlöst und lautere Liebe zu Gott und Menschen uns einflößt, dann war Spinozas Philosophie nicht unreligiös. Und wenn ein von allen kirchlichen Dogmen freies Christentum noch als solches gelten darf, dann wird Spinoza, der mit hoher Ehrerbietung von Jesus Christus spricht und Vieles lehrt, was mit den sittlichen Anschauungen des Christentums übereinstimmt, ein Christ, ja mit Goethe vielleicht „Christianissimus“ genannt werden dürfen. Dieselben Gedanken aber, die ihn dem ungläubigen Christen als Christen erscheinen lassen, werden den Juden, der die Glaubenslehren und Satzungen des Judentums von sich geworfen hat und nur seinen ethischen Kern festhält, veranlassen, ihn für einen Juden zu erklären. Beides ist noch in neuerer Zeit geschehen. Wie Menzel und Hylkema Spinoza für das Christentum, so haben Heß und Zeitlin ihn für ein dogmenfreies Judentum in Anspruch genommen. Der Unbefangene wird weder diesen noch jenen beistimmen und die

ganze viel erörterte Frage für gegenstandslos erklären. Er wird Spinoza nicht nach dem Namen Christ oder Jude fragen, sondern sich begnügen, seine Gedanken, Gesinnungen und Handlungen kennen zu lernen. Denn was Goethe von dem heiligsten Namen, den unsere Sprache besitzt, dem der Gottheit sagte, das gilt auch von diesen Worten. Sie sind an sich Schall und Rauch, und erst unser Denken, Fühlen und Wollen giebt ihnen Inhalt und Wert. Zu dieser Ansicht über Religion hat Spinoza selbst sich bekannt. In einem später noch anzuführenden Briefe erklärt er, daß auch Türken und Heiden „den Geist Christi“ besitzen, wenn sie sittlich und gottesfürchtig leben.

Hat man nun bisher ganz anders über Spinoza geurteilt; haben die einen ihn für einen guten Christen, andere für einen sittenverderbenden Atheisten erklärt, noch andere ihn unwürdiger Heuchelei beschuldigt, und fehlt es endlich auch an solchen nicht, die jede Entscheidung über seine religiösen Ansichten ablehnen, so müssen wir ihm selbst die Schuld an diesem Streit der Meinungen beimessen. Denn der Wortlaut der Schrift, in der er sich am ausführlichsten über Religion und Theologie ausgesprochen hat, des theol.-polit. Traktates, ist oft dunkel und irreführend. Nicht selten scheint Spinoza zu behaupten, was er später zurücknimmt, nicht selten anzuerkennen, was er an anderen Orten leugnet. Bisweilen zweifeln wir, ob er in eigenem oder in fremdem Namen spricht. Oft gebraucht er bekannte Ausdrücke in einem von ihm erst ihnen gegebenen Sinne. So die Worte: heilige Schrift, Offenbarung, göttliches Gesetz, Prophetie. Und nicht immer giebt er deutlich und bestimmt an, was er unter diesen Worten versteht. — Die Gründe dieser Widersprüche und Dunkelheiten liegen auf der Hand. Der theologisch-politische Traktat ist, wie oben nachgewiesen worden ist, eine Tendenzschrift. Er ist geschrieben, um die Uebergriffe der niederländischen Theologen zurückzuweisen, die Freiheit des Denkens und Glaubens zu verteidigen und den Verfasser gegen die oft erhobene Beschuldigung der Gottlosigkeit zu schützen. Sollten diese Ziele der Schrift erreicht werden, so mußte ihr Verfasser mit äußerster Vorsicht zu

Werke gehen. Er durfte seine tief einschneidenden metaphysischen Ansichten nicht von vornherein den Anschauungen des bibelgläubigen niederländischen Volkes entgegenstellen. Er durfte nicht unvermittelt und unverhüllt erklären, daß er die wichtigsten Lehren der Bibel und die Dogmen der Kirche verwerfe; daß er Prophetie und Offenbarung leugne, die heilige Schrift profanen Büchern gleichstelle, Gott für die unpersönliche Substanz der Welt, Christus nicht für den eingeborenen Sohn Gottes, sondern für einen durch ethische und intellektuelle Eigenschaften ausgezeichneten Menschen halte. Diese Ansichten, in ihrer verletzenden Nacktheit dargelegt, hätten der Schrift die Möglichkeit einer Einwirkung auf die Gebildeten unter seinen Landsleuten ohne Zweifel geraubt. Er wollte aber nicht, daß seine Worte ungehört verhallten. Offen bekennt er sich zu der Klugheitsregel, die in ähnlicher Form schon Descartes ausgesprochen hatte, daß man, wolle man der Wahrheit Gehör verschaffen, der Fassungskraft des Volkes gemäß reden müsse. Darum die Zurückhaltung in der Aussprache seiner philosophischen Ansichten, die stete Hervorhebung dessen, was ihn mit der Bibel verbindet und die Zurückdrängung dessen, was ihn von ihr trennt. Darum die Verurteilung alles dessen, was er für die Außenseite der Religion hält, der Buchstabengläubigkeit, der mechanischen Inspirationslehre, des Wunderglaubens, das rücksichtslose Eintreten für Freiheit des Denkens und Unterwerfung der geistlichen Macht unter die Herrschaft des Staates, aber volle Anerkennung des Wertes und der Notwendigkeit der Religion für das Volk und kein ungeziemendes Urteil über den Inhalt der heiligen Schrift. Darum bestreitet er die Geltung gewisser theologischen Begriffe, wie Prophetie und Offenbarung, heilige Schrift und göttliches Gesetz, nicht; aber er deutet sie um und giebt ihnen einen Sinn, der von den Anschauungen der Rechtgläubigen weit absteht. Darum übt er scharfe Kritik an den Büchern des Alten Testamentes, macht aber vor dem Neuen Testamente Halt, angeblich weil er des Griechischen nicht mächtig ist.

Doch nicht bloß sachliche Motive, auch persönliche, von

Spinozas Charakter und Temperament abhängige Gründe haben die vorsichtige Haltung des Traktates bestimmt. Spinoza ist keiner jener kampflustigen Federhelden, wie sie die Zeit der Renaissance und der Reformation in großer Zahl erzeugt hat. Männer, die den Kampf um des Kampfes willen suchten und einer Welt von Feinden entgegenzutreten sich nicht scheuten, wenn es galt, dem Recht und der Wahrheit, oder dem, was sie für Recht und Wahrheit hielten, zum Siege zu verhelfen. Er hat neben anderen wertvollen Eigenschaften auch ein tiefes Friedensbedürfnis von seinen Vorfahren geerbt. Das waren nicht streitlustige Krieger, sondern unglückselige Dulder, die, wegen ihrer Religion und ihrer Rasse unterdrückt, verfolgt. gehetzt, untätig hinnehmen mußten, was das Geschick über sie verhängte. Der Vergewaltigung mit Gewaltmitteln zu begegnen, konnte ihnen nicht in den Sinn kommen. Denn sie bildeten eine verschwindend kleine Minderheit, die einer erdrückenden Uebermacht gegenüberstand. So verloren sie die Wehrhaftigkeit und den Kampfesmut alter Zeiten. Der Enkel dieser nur im Leiden, nicht im Kämpfen heldenhaften Männer ist Spinoza. Gleich ihnen scheut er den Kampf mit einer fast zu großen Aengstlichkeit. „Vor Streitigkeiten schaudere ich zurück“, sagte er einmal. Und sein Siegelring trug die Aufschrift: „Vorsichtig!“ Auch aus diesem Grunde schlägt er im Traktat, soweit es die Absicht der Schrift gestattet, einen friedlichen Ton an. Er besass von Haus aus einen festen Glauben an die Macht der Vernunft. In diesem Glauben hatte er sich einst an die jüdische Gemeinde gewendet, um ihr zu beweisen, daß er aus guten Gründen von den überkommenen Ansichten über Bibel und Zeremonialgesetz abgewichen sei. In gleichem Glauben hatte er den Plan zu seinem theologisch-politischen Traktat gefaßt und ausgeführt. Der Mißerfolg seiner „Apologie“ aber mußte ihn belehrt haben, daß die besten Gründe gegen Verunglimpfung und Verketzerung nicht schützen. Er war trotz seiner Rechtfertigung im Banne geblieben. Den Bann und die Flüche, die über ihn ausgesprochen waren, hatte er gleichmütig ertragen. Jetzt aber unternahm er mit der Veröffentlichung des Traktates ein größeres Wagnis,

als da er durch seine ketzerischen Ansichten den Glaubenshaß der kleinen jüdischen Gemeinde von Amsterdam herausforderte. Hoffte er nun auch, daß die frei Denkenden unter den Gelehrten und Gebildeten des holländischen Volkes ihm zustimmen würden, so mußte er doch den Haß aller derer fürchten, die in Sachen der Religion Vernunftgründen unzugänglich waren. Wollte er ihren Zorn nicht mutwillig über sich heraufbeschwören, so mußte er wohl oder übel jene Behutsamkeit in der Darlegung seiner Meinungen üben, die jedem Leser des Traktates auffällt, und eine Vorsicht anwenden, die bisweilen zu weit geht. Man darf diese Behutsamkeit Furchtsamkeit nennen, schelte aber Spinoza darum nicht einen Feigling. Sein Verhalten nach der Ermordung der Brüder de Witt und nach seiner Rückkehr von Utrecht hat gezeigt, daß er furchtlos auch dem Tode ins Auge sah, und nur ein Tapferer konnte es im siebzehnten Jahrhundert wagen, ein Buch wie den theologisch-politischen Traktat in die Oeffentlichkeit zu schicken. Wenn er die Schrift herausgab, in der er zwar mit schonender Hand, doch immer unsanft genug, das künstliche Gewebe zerriß, das der theologische Eifer vieler Jahrhunderte gewirkt hatte; wenn er gerade gegen die gefährlichsten seiner Gegner, die Prediger der reformierten Kirche, die heftigsten Angriffe richtete, so zeigte er damit, daß seine Tapferkeit größer war als seine Vorsicht. Aber es ist freilich ein Gemisch von Mut und Furchtsamkeit, von Tapferkeit und Aengstlichkeit, das die vielfach schwankende Haltung des Traktates bestimmt hat.

Auch einen Heuchler hat man ihn genannt, weil er die Lehren der Bibel von den eigenen Ansichten nicht scharf scheidet und die klar erkannte Wahrheit oft mehr verdeckt als enthüllt. Aber nur Fanatiker der Wahrheit, nur Männer, die, wie Kant es will, den Mut haben, unter allen Umständen die Wahrheit zu sagen, auch dann, wenn sie ihnen selbst und Anderen den Tod bringen müßte, nur sie haben das Recht, Spinoza zu tadeln. Wer das tut, wer den ehrlichen und selbstlosen Denker der Lüge oder der Heuchelei zeiht, der bedenke, daß in gleicher Weise, wie Spinoza, die besten Männer seiner

Zeit gefehlt, daß auch sie sich sorgsam gehütet haben, ihre wahre Meinung über religiöse Dinge auszusprechen. Darum hat man, wenn man die Ziele des theologisch-politischen Traktates und die Umstände, unter denen er entstanden ist, erwägt, allen Grund, eher die Vorurteile der Menschen, welche die Wahrheit nicht hören wollten, als die ängstliche Vorsicht Spinozas zu verurteilen, der, um leben und wirken zu können, jenen Vorurteilen seine Offenheit und Entschiedenheit zum Opfer brachte. Denn das ist von vielem Schlimmen und Unwürdigen, das dieser Zeit anhaftet, vielleicht das Schlimmste und Unwürdigste, daß sie auch die freiesten Geister zu Unfreien gemacht, daß sie Männer wie Galilei, Descartes, Hobbes, Spinoza, Bayle gezwungen hat, die Wahrheit zu verschweigen und zu verleugnen.

Man könnte gegen die hier vertretene Ansicht einwenden, daß Spinoza die ihm durch Veröffentlichung des Traktates drohende Gefahr keineswegs hoch angeschlagen haben könne, da er ja ausdrücklich erklärt, in den Niederlanden und zumal in Amsterdam bestehe „volle Freiheit des Denkens und der Gottesverehrung“. In der Tat erkannte Spinoza es dankbar an, daß der Staat der Niederlande die Freiheit des Glaubens und Denkens, wie sie in der utrechter Union verkündet worden war, zu schützen bemüht war. Es ist darum keineswegs, wie Meinsma annimmt, mephistophelische Ironie, wenn er jenes Lob Hollands und Amsterdams ausspricht. Aber er kannte doch auch die zwiespältige Haltung der niederländischen Bevölkerung in Sachen der Religion. Er wußte, daß in Hunderten von Fällen das Prinzip der Duldung von zelotischen Theologen und verblendeten Volksmassen verletzt und daß die Obrigkeit oft genug von ihnen gezwungen worden war, die Freiheit des Glaubens zu beschränken, wenn nicht zu unterdrücken. Darum Spinozas oft wiederholte heftige Anklagen der verfolgungssüchtigen Theologen und die Zurückhaltung in der Aussprache seiner Ansichten über Religion und Bibel.

— ———

Achtes Kapitel.

Aufenthalt im Haag. Charakter, Studien, Sprache und äussere Erscheinung.

> Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch ausserhalb derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille.
>
> Kant.

Die Vorsicht, die Spinoza bei der Darlegung seiner religiösen Ueberzeugungen beobachtet hat, zeigt er auch in den Maßregeln, die er bei der Herausgabe des Traktates für notwendig hielt. Er nannte weder sich selbst als den Verfasser, noch seinen Freund Rieuwertsz als den Verleger, noch Amsterdam als den Druckort des Traktates, und statt Christoffel Koenrads, der den Druck besorgt hatte, ward ein Henricus Künrath in Hamburg als Drucker bezeichnet. Man hat auch hierin Zeichen übermäßiger Aengstlichkeit erblickt und sie Spinoza zum Vorwurfe gemacht. Das Schicksal Koerbaghs aber beweist, daß diese Vorsicht nicht überflüssig gewesen ist, und da das Lebenswerk Spinozas noch nicht vollendet war, sollte die Nachwelt ihm dankbar dafür sein, daß er sich nicht nutzlos einem gleichen Geschicke überlieferte. Im übrigen hat er nur getan, was zu jener Zeit bei ähnlichen Anlässen üblich war, was auch de la Court, L. Meyer und Andere getan haben. Auch sie haben ihre anstößigen Bücher unter dem Schutze der Anonymität erscheinen lassen, wie denn wohl zu keiner Zeit die Zahl der anonymen und pseudonymen politischen und theologischen Schriften in Holland größer war, als zur Zeit Spinozas. — Er tat noch ein anderes, um die Anfeindungen, die der Traktat ihm zuziehen konnte, möglichst unschädlich zu machen. Er verlegte im Jahre 1670 seinen Wohnsitz von Voorburg, wo ihm seine religiösen Meinungen erbitterte Gegner zugezogen hatten, nach dem Haag, wo er unter dem unmittelbaren Schutze des Ratspensionärs leben konnte. Gewiß haben auch die vielfachen Unbequemlichkeiten, die der Aufenthalt auf

dem Lande für ihn hatte, und über die er bisweilen klagt, zu dem Entschlusse, künftig im Haag zu wohnen, beigetragen. Damit kam er zugleich den Wünschen zahlreicher im Haag wohnenden Freunde entgegen, die ihn in ihrer Nähe haben wollten, um ihn häufiger sehen und sprechen zu können.

Er fand in dem neuen Wohnort eine Wohnung auf der Veerkade im Hause einer Wittfrau van Velen. In diese Straße führte ihn dasselbe Ruhebedürfnis, das ihn früher nach Ouwerkerk, Rijnsburg und Voorburg gezogen hatte. Denn die Veerkade war ein stiller Quai, weitab vom lärmenden Mittelpunkte der Stadt. Sie ward daher auch von Gelehrten und Künstlern, die wie Spinoza die Ruhe liebten, gern bewohnt. — Im zweiten Stock des Hauses hatte Spinoza ein Zimmer inne, das zugleich Arbeits-, Eß- und Schlafraum war. Seine Hauswirtin sorgte für Speise und Trank. Trotz aller Anspruchslosigkeit überstiegen aber die Kosten des bescheidenen Haushaltes seine Einnahmen. Er sah sich daher etwa im Mai des Jahres 1671 nach einer anderen Wohnung um und mietete eine solche um jährlich 80 fl. in der Nähe der Veerkade auf der Paviljoensgracht bei einem gewissen Hendrik van der Spyck. Das unansehnliche Haus, in dem Spinoza die letzten sechs Jahre seines Lebens zubrachte — es trägt jetzt die Nummer 32 — befand sich gegenüber den „Häusern vom heiligen Geist", einem aus mehreren einzelnen Häuschen bestehenden Hospital. Es hat eine Wohnung im Erdgeschoß und eine zweite aus einem Zimmer und einem Kämmerchen bestehende im ersten Stock. Diese oberen Räume bewohnte Spinoza; in dem Kämmerchen stand sein Bett, das einzige wertvolle Erbstück aus dem Besitze seiner Eltern.

Van der Spyck war Zimmermaler, pflegte aber auch die Kunst der Malerei, insbesondere die des Porträtierens. So soll er ein Bildnis Spinozas entworfen haben, das ihn im Hauskleid zeigte und nach welchem noch mehrere erhaltene Abbildungen des Philosophen angefertigt worden sind. Außerdem war van der Spyck Solliciteur-militair. Als solcher war er gewissermaßen der Bankier von Offizieren, denen er Vorschuß gab, wenn sie vom Staate ihren Sold nicht rechtzeitig erhalten hatten.

Im Hause van der Spycks beköstigte Spinoza sich selbst, um nicht größere Ausgaben zu machen, als seine Mittel erlaubten. So brachte er Einnahmen und Ausgaben ins Gleichgewicht. Er sagte selbst hierüber zu seinen Hausgenossen: „Ich mache es wie die Schlange, die ihren Schwanz im Munde hat. Ich suche am Ende des Jahres nur so viel übrig zu haben, als zu einem ehrlichen Begräbnis gehört.“ In Wirklichkeit hat er trotz aller Sparsamkeit bei seinem Tode nur einen Dukaten und etwas kleine Münze in Bargeld, daneben aber einige Schulden hinterlassen, die aus dem Erlös, die der Verkauf seiner Habseligkeiten brachte, gedeckt werden mußten.

In vielen seiner Schriften hat Spinoza seine strengen Anschauungen über Sittlichkeit und Recht an den Tag gelegt und gezeigt, wie gering er von den Scheingütern der Erde dachte, wie groß sein Abscheu vor allen moralischen Verirrungen war, wie irrig daher die oft ausgesprochene Ansicht, sein Determinismus zerstöre alle Sittlichkeit. Wie wenig er gewillt war, Angriffe auf die Moral ruhig hinzunehmen, zeigt ein Brief, den er in der ersten Zeit seines haager Aufenthaltes an seinen alten Freund, Jarig Jelles, geschrieben hat. Im Jahre 1671 war ihm ein Büchlein, das unter dem Titel „Der Staatsmann“ zuerst 1664 erschienen war, zugesendet worden. In ihm versucht ein mit der Ueberlegenheit eines welt- und menschenkundigen Staatsmannes auftretender Freigeist, die ehrlose und ränkesüchtige Politik der italienischen Fürsten und des französischen Hofes in das Privatleben einzuführen. Er erteilt seinen Lesern kynische Ratschläge, die sie zu Macht, Ehre und Reichtum führen sollen. Welcher Art diese Ratschläge sind, ersehe man aus folgenden Proben: „Lerne beizeiten Unwahres vorgeben und Wahres ableugnen . . . Religion ist bloße Täuschung, die der Staatsmann nicht hoch anschlagen darf . . ., Knaben muß man mit Würfeln, Männer mit Eidschwüren täuschen . . ., Ratschläge, Handlungen, Ereignisse u. dgl. muß man beachten, nicht insoweit sie den Nutzen des Staates befördern, sondern dem eigenen Vorteil dienen . . . Am meisten muß man bestrebt sein, Gold zusammenzuscharren . . . Darum muß man alle Geschenke an-

nehmen . . . den Bauern aber ihr Geld abnehmen, das sie nur zu Bösem anreizt . . . Man glaube niemandem, traue niemandem, leiste niemandem Hilfe, außer wenn man davon Nutzen hat. Man heuchele und verhehle, erforsche die Absichten Anderer eifrig, verhülle aber die eigenen . . . und bereite lieber Anderen Nachstellungen, als daß man sich selbst zu Grunde richte.“ So plump und schamlos werden diese Lehren ausgesprochen, daß man sich fragt, ob ihnen nicht eine grimme Satire auf damals lebende Personen zu Grunde liegt. Doch beweist Manches, daß sie durchaus ernst zu nehmen sind. — Spinoza weist diese Abscheulichkeiten mit großem Eifer zurück. Er schreibt: „Ich habe dieses Buch gelesen und fand, daß es das gefährlichste ist, was Menschen zu ersinnen imstande sind. Das höchste Gut des Verfassers sind Ehrenstellen und Reichtümer, und er zeigt den Weg, um zu ihnen zu gelangen. Nämlich, indem man innerlich alle Religion verwirft, äußerlich aber sich zu ihr bekennt, ferner niemandem Treue wahrt, außer soweit es Nutzen bringt. Im übrigen stellt er Heuchelei, Versprechen und das Versprechen nicht halten, Lügen, falsch Schwören und Derartiges sehr hoch. Als ich das gelesen hatte, dachte ich daran, gegen den Verfasser, ohne ihn direkt zu nennen, ein Büchlein zu schreiben, in welchem ich vom höchsten Gute sprechen, dann den ruhelosen und elenden Zustand derer zeigen, die nach Ehre und Reichtum trachten, und endlich durch die klarsten Gründe und an vielen Beispielen beweisen wollte, daß die Staaten durch die unersättliche Begierde nach Ehren und Reichtümern untergehen müssen und untergegangen sind.“ Doch diese Absicht Spinozas ist nicht ausgeführt worden. Der theoretische Teil dieser Aufgabe war in seiner Ethik gelöst, und er mochte, als der erste Zorn über die Schandschrift verraucht war, einsehen, daß sie einer Entgegnung unwürdig war.

Der ehrlichen Entrüstung über die Unmoral eines namenlosen Staatsmannes, der Ueberzeugung, daß mit der Zerstörung der Sittlichkeit die menschliche Gesellschaft selbst zerstört werde und daß unser Heil nicht in der Nachgiebigkeit gegen die niederen Begierden, sondern in ihrer Ueberwindung zu

suchen sei, dem allen hat Spinoza in seiner Ethik eine philosophische Begründung gegeben. Seine gegen alle zersetzenden Tendenzen der Zeit gerichteten kraftvollen Darlegungen vom unvergänglichen Werte der Moral sind aber nicht bloße Worte gewesen; sein eigenes Handeln verleiht ihnen die Kraft lebendiger Bewährung. Alle Nachrichten über sein Tun und Lassen, seine Gewohnheiten und Sitten, wie sie sich während seines Aufenthaltes in Voorburg und im Haag seiner Umgebung zeigten, beweisen, daß seine Lehre nur der treue Spiegel seines Lebens gewesen ist. Spinozas Zeitgenossen, seine Schüler und Freunde, seine Biographen und selbst seine Gegner sind voll des Lobes für die seltenen Vorzüge seines Charakters. Colerus erzählt: „Es ist fast unglaublich, wie sparsam und mäßig er gelebt hat, nicht durch äußerste Armut gezwungen — denn ihm ward Geld genug angeboten — sondern aus angeborener Enthaltsamkeit und Genügsamkeit und weil er nicht in den Ruf kommen wollte, eines Anderen Brot zu essen. Dies beweisen verschiedene Rechnungen, die ich unter seinen nachgelassenen Papieren gefunden habe. So hat er einmal einen ganzen Tag nur Milchsuppe mit Butter für drei Stüber zu sich genommen und eine Kanne Bier für anderthalb Stüber getrunken; einen andern Tag Grütze mit Butter und Rosinen für vier Stüber acht Pfennige. In einem ganzen Monat finde ich nur zwei halbe Flaschen Wein auf seiner Rechnung stehen. Und obschon er oft von Anderen zu Tische geladen war, wollte er doch lieber sein eigenes Brot essen, als Leckerbissen bei Fremden.“ Die gleiche Anspruchslosigkeit, wie in Bezug auf Speise und Trank, zeigte er in seiner Kleidung. Colerus berichtet, sie sei schlicht und bürgerlich gewesen, und er habe wenig auf sie geachtet. Zu Hause habe er einen schäbigen Hausrock getragen und sei deshalb einst von einem vornehmen Ratsherrn getadelt worden, der ihm auch einen neuen Rock anbot. Spinoza aber habe das Geschenk mit den Worten abgelehnt: „Würde ich durch den neuen Rock ein anderer Mensch werden?“ Anderes berichtet Lucas. Er erzählt, daß Spinoza niemals ausgegangen sei, ohne sehr sorgfältig gekleidet zu sein. Er soll darüber gesagt haben: „Nicht ein unsauberes

und nachlässiges Aeußere macht uns gelehrt; im Gegenteil, gesuchte Nachlässigkeit ist das Zeichen einer niedrigen Seele, in der Weisheit nicht zu finden ist.“ Diese zwei Berichte widersprechen einander nicht. Colerus hat nur mitgeteilt, was er von Spinozas Hauswirt über dessen häusliche Gewohnheiten gehört hat. Und es versteht sich, daß Spinoza im Hause, zumal bei seiner Arbeit am Schleifrade, aus Sparsamkeit mit einem recht schäbigen Rocke sich begnügen mußte. Lucas berichtet von seinem Auftreten außer dem Hause, und da legte Spinoza Wert darauf, gekleidet zu sein, wie es einem gebildeten und gelehrten Manne seines Landes geziemte.

Colerus glaubt, daß Spinoza seines körperlichen Leidens wegen zu der großen Mäßigkeit und Enthaltsamkeit, die er an ihm rühmt, gezwungen gewesen sei. Jedenfalls hat er sie sich nur in Bezug auf leibliche Bedürfnisse zur Pflicht gemacht. Für die Pflege seines Geistes, für wissenschaftliche Zwecke hat er dagegen große Ausgaben nicht gescheut. Mit Verwunderung gewahren wir im Verzeichnis seiner hinterlassenen Bibliothek die kostbare Bibelausgabe Buxtorfs mit der Massora, der chaldäischen Uebersetzung und zahlreichen Kommentaren, das nicht minder umfangreiche hebraeo-chaldaeo-talmudische Dictionarium Philipp Aquinas', das mächtige griechisch-lateinische Lexikon Scapulas samt den Anhängen über Dialekte, dem etymologischen Wörterbuch und dem Meursiusschen Glossar, die Concordanz R. Mordechai Nathans, den gewaltigen Quartanten, der Calepinus' Wörterbuch über neun Sprachen enthält, die große Tacitusausgabe des Justus Lipsius, Nizolius' Thesaurus Ciceronianus und andere wertvolle Werke. Man geht wohl nicht fehl, wenn man annimmt, daß Spinoza einen großen Teil der Einkünfte, welche ihm die Großmut Jan de Witts und die Freundschaft Simon de Vries' zugewiesen hatten, auf die Erwerbung dieser und anderer litterarischen Kostbarkeiten verwendet hat.

Spinozas Tage vergingen in der Arbeit, die sein Handwerk erforderte, und wissenschaftlicher Tätigkeit. „Den größten Teil seiner Zeit“, so berichten die Herausgeber seiner nachgelassenen Schriften, „verwendete er auf die Erforschung der

Natur der Dinge, auf die systematische Darlegung des Gefundenen und die Mitteilung desselben an seine Freunde; die geringste Zeit gebrauchte er zu seiner Erholung. Ja, ein so gewaltiger Eifer, die Wahrheit zu erforschen, war in ihm entbrannt, daß er oft während dreier ganzen Monate nicht ausging." Ein Spinoza höchst feindlich gesinnter Schriftsteller, Christian Kortholt, weiß ebenfalls von diesem wissenschaftlichen Eifer zu berichten: „Es ist durchaus wahr, daß Spinoza ganze Monate im Hause zugebracht hat. Gar zu eifrig, verwendete er auch einen großen Teil der Nacht auf seine Studien und arbeitete seine Schriften — Kortholt nennt sie Werke der Finsternis — hauptsächlich von der zehnten Nachtstunde bis um drei Uhr nachts aus. Am Tage aber entzog er sich meistens dem Verkehr mit den Menschen, um auch nicht eine Stunde von seiner — dem Berichterstatter zufolge sehr verderblichen — Tätigkeit zu verlieren." Ein Staatsmann, der mit Spinoza im Haag verkehrte, Greiffencranz, schrieb über Spinozas Lebensweise an den Vater Kortholts: „Er schien nur sich zu leben, war immer allein und in seinem Arbeitszimmer gleichsam begraben. Seneca hätte daher wohl auf Spinoza anwenden können, was er einmal von Servilius Vatia, der sich immer auf seinem Landgute versteckt hielt, gesagt hat: Hier ist Vatia begraben." — War er von seinen Untersuchungen ermüdet, so ging er wohl zu seinen Hausgenossen hinunter und plauderte mit ihnen über die Ereignisse des täglichen Lebens, auch über die unbedeutendsten. Eine Pfeife Tabak diente zu seiner Erquickung. — Mit seinen philosophischen Untersuchungen verband er naturwissenschaftliche Beobachtungen. Die wunderbaren Entdeckungen Swammerdams und Leeuwenhoecks konnten Spinoza nicht gleichgiltig lassen. Die Wunderwelt, die sie erschlossen hatten, war für ihn eine Quelle der Belehrung und Erholung. „Er untersuchte", sagt Colerus, „mit seinem Mikroskop die kleinsten Mücken und Fliegen, oder er fing Spinnen und Fliegen und sah mit Vergnügen, wie sie zueinander sich verhielten und miteinander kämpften.

Die Zurückgezogenheit, in der er lebte, teilte er mit keiner verwandten Seele. Seine Eltern waren längst gestorben. Seine

Geschwister hatten sich von ihm losgesagt, als er dem Judentum untreu ward. Weib und Kind besaß er nicht; er ist ja zeitlebens ledig geblieben und hat auch, wie ein Verehrer Spinozas berichtet, „niemals Inklination zum Heiraten" gehabt. So hat er das hohe Glück, das die Gemeinsamkeit des Familienlebens, die Treue der Gattin, die Liebe der Kinder gewährt, entbehren müssen. Diese Einbuße an Erdenglück ward freilich einigermaßen durch die größere Muße ausgeglichen, die dem aller Familienbande ledigen Manne zu Gebote steht. Denn immer fordert die Familie einen Teil der Kraft, die der Unverheiratete ganz dem Staate, der Kunst oder Wissenschaft widmen kann. Es ist daher auch wohl nicht bloßer Zufall, daß die größten Meister moderner Kunst, Linardo, Michel-Angelo und Raphael, daß auch die Männer, die neben Spinoza als die bedeutendsten philosophischen Denker der neueren Zeit zu nennen sind, Descartes, Leibniz und Kant, ehelos gelebt haben. Sie alle sind so den Sorgen und Mühen des Familienlebens enthoben geblieben und haben die Freiheit der Bewegung und die Unabhängigkeit nicht verloren, welche für ihr Lebenswerk unentbehrlich war. Aber eine der schönsten und bedeutendsten Seiten des Menschenlebens ist ihnen und ist Spinoza dadurch verschlossen geblieben. War dieser Verlust nicht größer, als ihr Gewinn an Freiheit? Und würden sie über manche ethischen Verhältnisse nicht anders geurteilt haben, wenn ihnen Gattin und Kinder zur Seite gestanden hätten? Spinoza hätte wahrscheinlich eine reinere Auffassung vom Wesen der Liebe gewonnen; er hätte sie nicht für „Freude, begleitet von der Vorstellung ihrer Ursache" erklärt, wenn er die Selbstlosigkeit einer Gattin und die aus Schmerzen und Freuden geborene Mutterliebe nicht bloß vom Hörensagen gekannt hätte.

Nicht die traurigen Erfahrungen seines Lebens, nicht Menschenscheu und Menschenfurcht haben Spinoza in die Einsamkeit getrieben, sondern die Ueberzeugung, daß er nur fern von dem lärmenden Treiben der Welt sich selbst und seiner Wissenschaft angehören könne. Nichts wäre auch den Zielen, die er sich gesteckt hatte, weniger förderlich gewesen, als fort-

während den Störungen ausgesetzt zu sein, die der Verkehr mit vielen Menschen nach sich zieht. Er war sich selbst genug. Darum mied er die verkehrsreichen Städte und lebte in Ouwerkerk, Rijnsburg, Voorburg, und im Haag auf der friedlichen Paviljoensgracht. Man darf ihn daher beileibe nicht wegen seiner Einsamkeit beklagen, die seinen Neigungen und Bestrebungen völlig entsprach. In stiller Zurückgezogenheit sann er den großen Problemen nach, die Natur und Leben dem denkenden Menschen stellen, und arbeitete die Werke aus, die seinen Namen unsterblich gemacht haben. So ward ihm die Einsamkeit eine Quelle reinster geistiger Genüsse. Darum haben die gefährlichsten Begleiter und Feinde des einsamen Menschen, Trübsinn und Menschenhaß, sein Herz nicht vergiftet. Darum blieb er in allen Widerwärtigkeiten heiter und menschenfreundlich, zufrieden mit seinem Geschicke, dankbar für jedes Zeichen von Liebe, das ihm zu teil ward, und selbst erfüllt von reiner Liebe zu Gott und den Menschen.

Im übrigen ist doch die Zurückgezogenheit, in der Spinoza lebte, keine klösterliche Abgeschiedenheit von der Welt und keine Verlassenheit von den Menschen gewesen. Eine solche hat er nicht gesucht, und sie ist nie sein Schicksal geworden. Es hat ihm nicht an Besuchern, Schülern und Freunden gefehlt, wie aus seinem Briefwechsel und aus den Berichten der Biographen hervorgeht. Er selbst erklärt, daß er nichts höher schätze, als die Freundschaft wahrheitsliebender Männer. Er gewährte sie nicht bloß gern, wenn sie ihm entgegengebracht wurde, sondern bemühte sich auch, mit Gleichstrebenden in Verbindung zu treten und diese Verbindung sich zu erhalten. Nur Höherstehenden gegenüber trat er aus seiner bescheidenen Zurückhaltung nicht heraus. Sie suchte er, wie berichtet wird, nicht sowohl auf, als er ihre Besuche sich gefallen ließ. Ausführlich legt er in seiner Ethik dar, wie notwendig der Mensch dem Menschen und wie unnatürlich ein einsiedlerisches Leben ist. „Es giebt kein Einzelwesen im Umkreis der Natur, das dem Menschen nützlicher ist, als der Mensch. . . Es geschieht jedoch selten, daß die Menschen nach der Leitung der Vernunft leben, sondern zumeist sind sie neidisch und ein-

ander zur Last. Aber ein einsiedlerisches Leben können sie nichtsdestoweniger kaum durchführen, sodaß die bekannte Definition, der Mensch ist ein gesellschaftliches Lebewesen, allgemeine Zustimmung gefunden hat. . . Mögen darum die Satiriker, soviel sie wollen, die Verhältnisse der Menschen verlachen und die Theologen sie verabscheuen; mögen Melancholiker, soviel sie können, ein rohes und bäurisches Leben loben, die Menschen verachten und die Tiere bewundern: sie werden doch immer die Erfahrung machen, daß die Menschen sich durch gegenseitige Hilfeleistung das, was sie bedürfen, viel leichter verschaffen, und daß sie nur durch vereinte Kräfte die Gefahren, welche überall drohen, abwehren können." Es ist nicht anzunehmen, daß Spinoza sich eine Lebensweise erwählt habe, die er als undurchführbar, roh und bäurisch bezeichnet. Nur solche, die an den Zerstreuungen der großen Welt Gefallen finden, werden daher sein Leben ein unerträglich einsames nennen; er selbst fühlte sich nicht von den Menschen geschieden, sondern im Genusse wohltuender Stille durch tausend Fäden mit ihnen verbunden. Nennt er sich auch einmal während seines Aufenthaltes in Voorburg einen Einsiedler, so geschieht das ohne ein Wort des Bedauerns. Ein anderes Mal aber klagt er, wie schon erwähnt, daß er ebendort „wegen der vielen Freunde, die ihn besuchten, kaum Herr seiner selbst habe werden können".

Einer heiteren Auffassung des Lebens redet er, dessen Schicksale ihn wohl zu pessimistischen Anwandlungen hätten führen können, wiederholt das Wort. So sagt er in einem seiner Briefe: „Ich suche das Leben nicht in Trauer und Seufzen, sondern in Frieden, Freude und Heiterkeit zu verbringen, und steige so eine Stufe empor." Und ausführlich entwickelt er diese Anschauung in der Ethik: „Nur ein finsterer und trauriger Aberglaube verbietet, sich der Freude hinzugeben. Denn wie sollte es sich mehr ziemen, Hunger und Durst zu stillen, als die Schwermut zu vertreiben? Meine Ansicht ist folgende: Kein Gott und kein anderes Wesen, sondern nur ein neidischer Mensch freut sich über meine Schwäche und mein Unglück, oder rechnet uns Tränen, Schluchzen, Furcht und Anderes der

Art, was Zeichen einer schwachen Seele ist, als Tugend an; sondern im Gegenteil, je größer unsere Heiterkeit ist, zu desto größerer Vollkommenheit gelangen wir. Dem weisen Manne steht es daher wohl an, die Dinge zu benutzen und ihrer, soweit es möglich ist, sich zu erfreuen — freilich nicht bis zum Ueberdruß, denn das heißt nicht sich freuen. Es steht ihm an, sich durch mäßige und angenehme Speise und Trank zu kräftigen und zu erquicken, ebenso durch Wohlgerüche, durch die Lieblichkeit grünender Pflanzen, durch stattliche Kleidung, Musik, Kampfspiele, Theater und andere Ergötzlichkeiten, die ein jeder ohne irgend welche Beeinträchtigung eines Anderen genießen kann. . . Diese Lebensweise stimmt sowohl mit unseren Prinzipien, wie mit dem Tun der Menschen auf beste überein. Daher ist sie, wenn irgend eine, als die beste anzusehen und in jeder Weise zu empfehlen." Diesen Aeußerungen entspricht ungefähr, was Lucas von ihm berichtet: „Er war kein Feind ehrbarer Vergnügungen. Wohl bildeten die Freuden des Geistes den Hauptgegenstand seiner Bestrebungen und die des Körpers berührten ihn wenig. Wurden ihm aber Zerstreuungen zuteil, denen man sich in guter Art nicht entziehen kann, so nahm er sie als etwas Gleichgiltiges hin, ohne daß dadurch seine Seelenruhe gestört worden wäre." — Strenger allerdings hat Spinoza über sinnliche Genüsse in früheren Jahren, unmittelbar nachdem er mit den gewöhnlichen Bestrebungen der Jugendzeit gebrochen hatte, geurteilt. Da stellt er als Lebensregel auf, daß „man sich sinnliche Vergnügungen (deliciae) nur soweit gönnen solle, wie zur Erhaltung der Gesundheit notwendig ist". Und diesem Grundsatze scheint er viel mehr als jener milderen Anschauung des späteren Lebens gefolgt zu sein. Wir haben ja von den verschiedensten Zeugen gehört, wie groß seine Genügsamkeit und Enthaltsamkeit waren. Er suchte weder in leckeren Speisen, noch in Wohlgerüchen, noch in prächtiger Kleidung, Musik, Kampfspielen und Theater seine Freude. Er begnügte sich mit dürftiger Nahrung. Er kannte die Ergötzlichkeiten nicht, welche die Menge aufsucht, um der Langweile zu entfliehen. So werden wir annehmen müssen, daß er über die Hingabe an

sinnliche Genüsse zu verschiedenen Zeiten verschieden geurteilt hat und hierbei über ein gewisses Schwanken nicht hinausgekommen ist.

In aller Zeit aber dachte er überaus gering von äußeren Gütern, von Geld und Gut, von Ehre und Ruhm. Seine Uneigennützigkeit bewies er schon im jugendlichen Alter, als er die Hinterlassenschaft des Vaters, nachdem sein Anrecht auf sie durch Richterspruch erwiesen war, den Geschwistern überließ. Aus späteren Jahren werden viele Beispiele gleicher Uneigennützigkeit berichtet. Welchen Edelmut er in seinem Verhalten gegen Simon de Vries und dessen Bruder betätigt hat, ist oben berichtet worden. Aehnliche Selbstlosigkeit zeigte er gegen die Angehörigen Jan de Witts. Dieser hatte ihm eine Pension von zweihundert Gulden ausgesetzt. Als aber seine Erben zögerten, den Betrag auszuzahlen, gab er ihnen ohne weiteres die von de Witt ausgestellte Schenkungsurkunde zurück, was jene dann veranlaßte, ihm nunmehr gern zu bewilligen, was sie vorher verweigert hatten. — Obgleich in ärmlichen Verhältnissen lebend, lieh er doch von dem Wenigen, was er besaß, Anderen, die noch ärmer waren als er. Und als er hörte, daß jemand, der ihm eine nicht unbeträchtliche Summe schuldete, sein ganzes Vermögen verloren hatte, sagte er lächelnd: „Da werde ich meine gewöhnlichen Ausgaben etwas verringern müssen, um diesen kleinen Verlust auszugleichen.“

So wenig wie Besitz und Reichtum lockten ihn Ehre und Ruhm. Ihm fehlte nicht bloß der kleinliche Ehrgeiz, der, von der Eitelkeit eingegeben, die Menschen von einem Ziele zum anderen jagt; er hat auch das edlere Streben nach Anerkennung nicht besessen, die Dichtern und Denkern, Staatsmännern und Soldaten als höchster Lohn einer opfervollen Tätigkeit erscheint. Er machte sich unabhängig von der Meinung, die andere Menschen von ihm hatten. Darum trachtete er nicht nach dem Ruhme eines Schriftstellers. Er dachte nicht daran, seine treffliche Darstellung der kartesianischen Philosophie zu veröffentlichen. Seine Freunde mußten die Erlaubnis zur Herausgabe der Schrift von ihm erbitten, oder richtiger ihm erst

abringen. Den kurzen Traktat ließ er von Hand zu Hand gehen, aber er hat ihn nie durch den Druck bekannt gemacht. Auch die von ihm für die Oeffentlichkeit bestimmten Werke sollten nicht um seines Ruhmes willen herausgegeben werden. Vor seinem Tode bat er seine Freunde, mehrere von ihm hinterlassene Schriften, insbesondere sein Meisterwerk, die Ethik, drucken zu lassen; aber sein Name sollte verschwiegen werden; die Schriften sollten anonym erscheinen, weil er, wie die Herausgeber sagen, „nicht wünschte, daß seine Lehre nach ihm genannt werde“. Wie völlig fremd ihm jede Regung des Ehrgeizes war, zeigt endlich die Ablehnung des lockenden Anerbietens, das ein freidenkender Fürst, Karl Ludwig von der Pfalz, ihm gemacht hatte. Spinoza konnte eine Lehrkanzel an der Heidelberger Universität besteigen, zog es aber vor, um seine Unabhängigkeit nicht aufzugeben, Glasschleifer im Haag zu bleiben. Doch hierüber wird später noch Einiges zu berichten sein.

Wie Habsucht und Ehrgeiz keine Macht über ihn hatten, so hat er auch, wie Colerus von ihm rühmt, andere Gemütsbewegungen in bewundernswerter Weise zu zügeln verstanden. „Er war“, sagt dieser Biograph, „nie übermäßig traurig oder übermäßig fröhlich und wußte auch seinen Zorn und sein Mißvergnügen trefflich zu bemeistern. Fürchtete er aber einmal, daß der Affekt ihn übermannen könnte, so stand er auf und entfernte sich.“

Gleichmäßig freundlich zeigte er sich im Umgange mit den Menschen seiner nächsten Umgebung. Wie ein guter Freund und Berater verkehrte er mit seinen Hausgenossen. Wenn sie krank waren, sprach er ihnen gutmütig zu, tröstete sie und ermahnte sie zur Geduld, indem er sie darauf hinwies, daß dies ein von Gott ihnen auferlegtes Geschick sei. Die Kinder seines Hauswirtes hielt er zur Unterwürfigkeit und zum Gehorsam gegen ihre Eltern an. Kamen seine Hausgenossen aus der Predigt, so erkundigte er sich bei ihnen nach dem Inhalt derselben und riet ihnen, sie nicht zu versäumen. Denn Dr. Cordes, der Amtsvorgänger Colerus', stand bei ihm in großer Achtung, und er ging bisweilen selbst in die Kirche, um seine

belehrenden Reden anzuhören. Die Gattin van der Spycks fragte ihn einst, ob er wohl glaube, daß sie in ihrer Religion selig werden könne. Darauf antwortete er: „Eure Religion ist gut; ihr braucht nach keiner anderen zu suchen, um selig zu werden, wenn ihr nur ein friedliches und gottergebenes Leben führt.“ Wir begreifen, warum Spinoza diese schonende Zurückhaltung im Verkehr mit seinen Wirtsleuten sich auferlegte. Er wollte diese einfachen Menschen in ihren religiösen Ueberzeugungen nicht irre machen. Er wollte ihnen durch Mitteilung seiner sehr unkirchlichen Ansichten nicht einen Glauben nehmen, in dem sie sich glücklich fühlten, und dessen Verlust seine eigene Lehre ihnen nicht hätte ersetzen können. Ein ähnliches Verhalten beobachtete er der großen Masse des Volkes gegenüber. Er wünschte, daß seine Lehren nicht ungehört verhallten. Wie schon erwähnt, sagt er einmal: „Es gehört zu meinem Glücke, daß viele andere Menschen dasselbe wie ich für wahr halten.“ Aber trotz dieses Wunsches war er weit entfernt, im niederländischen Volke für seine Ansichten Propaganda zu machen. Seinen theologisch-politischen Traktat hat er nicht für die große Menge, sondern für eine geringe Zahl frei denkender Männer bestimmt. Und als er hört, daß seine Freunde eine Uebersetzung in die Volkssprache herausgeben wollen, bittet er sie inständig, diesen Plan aufzugeben. — Ganz anders verfährt er im Verkehr mit urteilsfähigen Freunden und philosophisch gebildeten Gelehrten. Ihnen gegenüber ist er von rücksichtsloser Offenheit auch in Bezug auf heikle religiöse Fragen. Im theologisch-politischen Traktat, der nun doch einmal für die Oeffentlichkeit bestimmt war, hat er es abgelehnt, über die Natur Christi ein offenes Bekenntnis abzulegen. In Briefen, die an Freunde gerichtet sind, legt er dagegen, wie wir gesehen haben, frei und kühn seine letzten Gedanken über Christus dar. Und ebenso offen spricht er in verschiedenen Briefen über andere Dogmen seine ketzerischen Ansichten aus. Dieselbe unverschleierte Darlegung seiner religiösen Ansichten liebte er auch im persönlichen Verkehr mit denkenden Männern. Wir wissen, daß seine Gottheit nicht der Gott der Bibel ist, nicht der gütige Vater im Himmel,

der seine Geschöpfe liebt, ihr Schicksal fürsorglich leitet und ihre Gebete erhört. Spinozas unendliche Substanz liebt und haßt nicht; in starrer Gleichförmigkeit verharrt sie von Ewigkeit zu Ewigkeit. Zu dieser Gottheit zu beten, sie um Erfüllung unserer Wünsche anzuflehen, ihr für die Wohltaten zu danken, welche die Natur uns spendet, wäre Torheit. Auch das heiße Begehren nach Rettung aus Not und Bedrängnis, die Sehnsucht des Herzens nach Erlösung und Versöhnung schien es ihm nicht zu rechtfertigen, daß der Mensch um seiner kleinen Angelegenheiten willen Aufhebung des gesetzlichen Naturlaufes von der unendlichen Gottheit erbittet oder erwartet. Spinoza hat diese Konsequenzen gezogen und mit Entschiedenheit, bisweilen mit großer Schroffheit, ausgesprochen. Seinem Freunde Boxel schreibt er, daß er ihn nicht ohne Lachen Gott befehlen könne. Und Philipp van Limborch berichtet, daß Spinoza bei einem Gastmahle spöttisch gelächelt habe, als man das Tischgebet sprach.

Offenbar wollte Spinoza hier, wo es sich um den Grundbegriff seiner Lehre handelte, dem frommen Glauben seiner Umgebung kein Zugeständnis machen. Denn im übrigen giebt uns sein Briefwechsel zahlreiche Beweise für die Milde und Nachsicht, mit der er die Schwächen seiner Freunde aufnahm. Er hat nicht wie Descartes das Glück gehabt, Freunde zu besitzen, die seine Lehre ganz zu verstehen und zu würdigen imstande waren. Nichts aber gleicht der Geduld, mit der er ihre Anfragen beantwortet, ihre Mißverständnisse aufklärt und ihre Irrtümer zurückweist. Wie oft er auch Anlaß hatte, über Unverstand und Beschränktheit zu klagen, so zeigt er doch weder Hochmut noch Aerger und bewahrt selbst bei den grundlosesten Gegenreden unerschütterlichen Gleichmut. Nur wo er hartnäckigem Eigensinn oder unausrottbaren Vorurteilen begegnet, wie bei dem Halbwisser Blyenbergh und dem unreifen Albert Burgh, verläßt ihn die gewohnte Sanftmut. Den Briefwechsel mit jenem bricht er ab, weil er ihm als nutzlos erschien, und diesem begegnet er mit unverhohlener Geringschätzung.

Es ist schon oben auf die große Friedfertigkeit Spinozas

hingewiesen worden. Die Zeugnisse für diese seine Gesinnung lassen sich leicht vermehren. Lodewijk Meyer hatte der Vorrede zu den Prinzipien der kartesianischen Philosophie harte Worte gegen einen uns unbekannten Gegner hinzugefügt. Spinoza aber bittet ihn inständig, diese Ausfälle völlig zu beseitigen. Aus vielen Gründen; vor allem aber deshalb, weil dies Büchlein nur der Verbreitung der Wahrheit dienen und darum Allen willkommen sein solle. Das aber könne es nur, wenn niemand in ihm angegriffen und nichts ausgesprochen werde, was irgend jemandem zum Anstosse gereichen könne. Gleiche Friedfertigkeit zeigt er in anderen Fällen. Dem Chirurgen Jakob Ostens, der ihm Lambert van Velthuysens sehr heftige Einwendungen gegen den theologisch-politischen Traktat zugesendet hatte, schreibt er: „Uebrigens glaube ich nicht, daß Sie hier (in meiner Entgegnung) irgend etwas finden werden, was Sie als eine zu große Unfreundlichkeit gegen diesen Mann ansehen könnten. Sollten Sie jedoch auf etwas derartiges stoßen, so bitte ich, es zu streichen oder nach Belieben zu verbessern.“ Der auf der Höhe seiner litterarischen Wirksamkeit stehende Philosoph setzt also den unbedeutenden Chirurgen zum Richter über sich ein. Ja noch mehr. Er will Lamberts Einwendungen samt den eigenen Entgegnungen darauf veröffentlichen. Dem Gegner selbst aber räumt er das Recht ein, Alles zu ändern oder zu streichen, was ihm in diesen Entgegnungen unangemessen zu sein scheine. Solcher Nachgiebigkeit wären wohl nur wenige Männer, die sich gegen harte Anklagen zu verteidigen hatten, fähig gewesen. In ähnlicher Weise bittet er Oldenburg, die ihm zugesendeten Erörterungen über Boyles chemische Theorie dem Feuer zu überantworten, wenn er das für geraten halte.

Diese Unterordnung der eigenen Ansichten und Interessen unter die anderer Menschen und selbst seiner Gegner entspringt der tiefen Bescheidenheit, die ihm eigen war. Zweifelnd spricht er von seinen geistigen Gaben, und die gewichtigen, weittragenden ersten neunzehn Sätze der Ethik nennt er „unbedeutende Erörterungen“ (lucubratiunculae). Voll keuscher Zurückhaltung ist er in Bezug auf Alles, was seine Person an-

geht. Nichts liegt ihm ferner als die Regungen seines Herzens offen zur Schau zu stellen. Seine seelischen und körperlichen Leiden verschließt er still in seiner Brust. Nur spärliche Mitteilungen über seine Erlebnisse, über die Freuden und Schmerzen seines Daseins finden wir in seinen Briefen. Das Alles tritt zurück hinter der Teilnahme für die Angelegenheiten seiner Freunde und wissenschaftlichen Fragen. Er war während der letzten zwanzig Jahre seines Lebens von der Schwindsucht heimgesucht. Aber niemals spricht er von der schrecklichen Krankheit, die ihn quälte. Nur einmal erwähnt er beiläufig, daß er nicht die festeste Gesundheit habe, und in fast scherzhaftem Tone berichtet er ein anderes Mal einem Freunde, daß er zwei- oder dreimal vom Fieber ergriffen worden sei. So scheidet er denn auch fast unbemerkt aus dem Leben. Selbst seine nächste Umgebung hatte kaum eine Ahnung von der Nähe seines Todes. Man wird diese Selbstlosigkeit Spinozas, die von einer Welt voll Eitelkeit und Selbstsucht hell absticht, sehr hoch stellen. Allerdings war sie auch die Ursache, daß wir jetzt die lückenhaften und unzuverlässigen Nachrichten seiner Biographen so selten durch seine eigenen Angaben zu ergänzen und zu berichtigen imstande sind.

Eines Verdienstes ist er sich bei aller Bescheidenheit und Zurückhaltung wohl bewußt, und von ihm zu sprechen, hat er sich nicht gescheut. Er ist von der Wahrheit der Lehre, die den Inhalt seines Lebens bildet, fest überzeugt und kennt ihren Wert. Ihre Bedeutung gering zu schätzen, wäre nicht Bescheidenheit, sondern Selbsterniedrigung gewesen, die er als eine eines denkenden Mannes unwürdige Schwäche zurückweist. So schreibt er denn seinen Freunden und Schülern über das erste seiner philosophischen Werke, den kurzen Traktat, daß sie, wenn sie genügende Zeit und Ueberlegung auf ihn wenden wollen, „zum Genuß der Früchte gelangen werden, die sie sich versprechen". Und Albert Burgh, der mit knabenhafter Kritik Spinozas Lehre angetastet und ihn gefragt hatte, wie er wissen könne, daß seine Philosophie die beste von allen sei, die jemals gelehrt worden seien oder noch gelehrt werden würden, antwortet er stolz: „Ich gebe nicht vor, die beste

Philosophie gefunden zu haben, aber daß ich die wahre besitze, das weiß ich."

Unter dem Eindrucke der bewundernden Schilderungen, welche Freund und Feind von Spinozas Charakter entworfen haben, hat man ihn bisweilen für einen Idealmenschen erklärt, dessen ursprünglich reines, mildes und weiches Wesen von keinem Affekt und keiner Leidenschaft getrübt worden sei. Aber diese Auffassung entspricht der Wirklichkeit nicht. Zunächst verkennt man seinen Charakter durchaus, wenn man ihm vor allem Zartheit und Weichheit des Gefühles beilegt. Spinoza ist von Natur gut. Nur aus der edelsten ethischen Anlage, die durch eine weise und strenge Erziehung gekräftigt und entwickelt ward, konnte die Vereinigung so vieler trefflichen Eigenschaften hervorgehen, die man an ihm rühmte. Aber er ist kein Gefühlsmensch. Nichts ist ihm fremder als Empfindsamkeit, Gemütsschwäche, Schwärmerei und alle die dunklen Gefühle, in denen kraftloses Denken sich so oft berauscht. So groß ist in ihm die Macht des Intellektes, daß bisweilen eine gewisse Nüchternheit und Kälte in seinem Wesen hervortritt, die wichtige ästhetische Interessen und unabweisbare Bedürfnisse des Gemütes zurückdrängt. Daraus erklärt sich die Einseitigkeit, mit der er über Kunst und Religion urteilt. Das Schöne ist ihm das den Gesetzen unserer sinnlichen Natur Entsprechende: so sinkt es zu dem bloß Angenehmen oder Nützlichen herab. Die reizendsten Schöpfungen der Dichtkunst, wie Ariosts Roland, sind ihm bloße Tändeleien (nugae). — Religion ist ihm lediglich Sittlichkeit oder das Mittel, zu ihr zu gelangen. Zur Gottheit, der er weder Verstand noch Willen beilegt, zu beten, scheint ihm eine Schwäche des Denkens zu verraten, über die er lächelt. — Für das Recht kräftig einzutreten, erklärt sein Denken für eine sittliche Pflicht, der man nicht entsagen dürfe. Darum scheut er einen Rechtsstreit mit den eigenen Geschwistern nicht, verschmäht es aber, aus dem ihm günstigen Richterspruch Vorteil zu ziehen. — Unser Verstand weiß von keiner sittlichen Gemeinschaft zwischen Menschen und Tieren. Darum dürfen wir diese „nach Gefallen benutzen und sie so behandeln, wie es

uns am meisten dienlich ist". „Törichter Aberglaube und weibische Sentimentalität wäre es, dem zu widersprechen." Danach hat denn Spinoza auch sein Verhalten gegen Tiere eingerichtet. — Aus der gleichen rein verstandesmäßigen Auffassung der Dinge ist seine gesamte Sittenlehre hervorgegangen. Er betrachtet menschliche Bestrebungen und Handlungen, „wie wenn von Linien, Flächen und Körpern die Rede wäre". Nimmt unser Gefühl hieran Anstoß, so ficht das Spinoza nicht im mindesten an.

Wie kraftvoll nun auch sein Denken sich entwickelte, so ist es ihm doch nicht gelungen, sein Gefühlsleben ganz dem Intellekt zu unterwerfen. Er ist von Haus aus nicht frei von ungestümen Gemütsbewegungen, und nie hat er sich gänzlich von ihnen befreit. Er selbst hat uns, wie schon erwähnt wurde, berichtet, daß er sich in seiner Jugend vom Glanze des Reichtums, der Ehre und der Sinnenlust habe blenden lassen; daß er von denselben Affekten und Leidenschaften bedrängt worden sei, die den großen Haufen der Menschen allezeit beherrschen. Man glaube also nicht, daß die Milde und Stille seines Wesens, wie es uns in seinen reifen Jahren erscheint, der Kälte eines Temperamentes entspringe, das leidenschaftlicher Aufwallungen nicht fähig gewesen sei; daß die Vernunft mühelos das Steuer seines Lebens habe führen können, weil nie der Sturm der Affekte die Tiefen seines Gemütes aufgeregt habe. Die Herrschaft über die niederen Triebe und Begehrungen, die er sich angeeignet hat, ist seiner Natur, wie er an gleicher Stelle bekennt, erst durch klares und tiefes Denken abgerungen worden. Das höchste Wissen hat sein Handeln bestimmt und geadelt. Nie aber ist in ihm das weltfremde Ideal des stoischen Weisen verwirklicht worden. Ein hervorragender Geschichtschreiber der Philosophie rühmt von ihm, daß er sich von den Affekten und Leidenschaften ganz befreit habe, daß er von keinem Affekt überwältigt worden sei. Das ist eine Uebertreibung. Die Geschichte kennt keinen großen Denker, der frei von Affekten und Leidenschaften gewesen wäre. Und Spinoza, der größten einer, wäre zu irgend einer Zeit seines Lebens affekt- und leidenschaftslos gewesen?

Er, dessen Wesen von leidenschaftlichem Streben nach Erkenntnis der Dinge durchglüht war? Der in seinem unstillbaren Wissensdurst für ganze Monate sich in sein einsames Studierzimmer vergrub, und einen frühen Tod fand, weil das Uebermaß geistiger Tätigkeit seinen von langer Krankheit geschwächten Körper vorzeitig aufrieb? Man könnte entgegnen, daß die Freiheit von Affekten und Leidenschaften, die man ihm zugeschrieben hat, nicht die aus dem Denken hervorgehenden Gemütsbewegungen, die „actiones", wie Spinoza sie nennt, sondern nur die leidentlichen Affekte, die „passiones" nach seiner Ausdrucksweise, habe ausschließen sollen. Aber auch von diesen hat er sich nicht ganz befreit. Schmerz und Zorn, Abneigung und Furcht stören bisweilen das Gleichgewicht seiner Seele. Die Außenseite seines Wesens zeigt in seinen Mannesjahren die Ruhe und den Frieden eines festen, von keiner heftigen Regung erschütterten Geistes. Unter der Decke nüchternen Denkens und strenger Selbstbeherrschung aber brennt auch in dieser Zeit noch ein Feuer, das bisweilen mit gewaltigem Ungestüm hervorbricht. Heißer Seelenschmerz über den Verlust seines Gönners und Freundes Jan de Witt erpreßt ihm bittere Tränen. Und der Zorn über die an dem herrlichen Manne verübte Schandtat läßt ihn alle Vorsicht vergessen und eine Handlung planen, die ebenso unbesonnen wie nutzlos war. Mit leidenschaftlichem Eifer geißelt er den Fanatismus der Prädikanten und den blinden Bekehrungseifer Albert Burghs. Mit einer Heftigkeit, die bei dem sonst so mild urteilenden Spinoza doppelt auffällig erscheint, wendet er sich gegen die Kleinlichkeit der Rabbiner, die Träume der Kabbalisten, die Spitzfindigkeiten der Scholastiker. „Die Rabbiner sind wahnsinnig, die Bibelerklärer träumen, erdichten Falsches und verderben die Sprache der Bibel völlig. Die Kabbalisten sind Schwätzer, über deren Unsinn ich mich niemals genug wundern konnte. Die Scholastiker scheinen gewissermaßen nach dem Irrtum zu streben und das Unsinnigste zu erdenken." Das sind einige der Kraftausdrücke, in denen Spinoza seinem Zorn über falsche Richtungen der Theologie und Philosophie Luft macht. Auch für seine persönlichen Gegner hat

er oft ähnlich klingende Worte. „Höchst unwissend, frech, albern sind sie", die ihn mit Schmähungen überhäuft haben. „Keiner von ihnen verdient, daß man ihm auch nur antworte."

Hat er, der so reich an Liebe war, auch dem Hasse Raum gegeben? Man könnte versucht sein, das anzunehmen, wenn man sich vergegenwärtigt, mit welcher abstoßenden Härte er wie über seine Gegner, so über die breite Masse des Volkes, in dessen Mitte er wohnte und über den Volksstamm, aus dem er hervorgegangen ist, urteilt. Er erklärt, die große Menge ist ruhelos und niedrigsten Affekten unterworfen. Er spricht ihr die Fähigkeit ab, erhabene Gegenstände zu erfassen und glaubt, daß sie Frömmigkeit, Gottesfurcht und Seelenstärke lediglich als Lasten ansehe, die man nach dem Tode abwerfe und für die man seinen Lohn zu empfangen habe. „Das gemeine Volk", sagt er, „erregt Furcht, wenn es nicht selbst Furcht empfindet. Seine Standhaftigkeit ist Halsstarrigkeit; es wird nicht von der Vernunft beherrscht, sondern vom Affekt zu Lob und Tadel hingerissen." Daß das Volk, das er so hart tadelt, auch sehr wertvolle Eigenschaften besaß; daß es ein tapferes, arbeitsames, vaterlandliebendes, glaubens- und willensstarkes Volk war, beachtete er nicht. In seine Studien vertieft und mit seinen Gedanken über alles hinausgehoben, was die Menge lockt und erfüllt, nahm er keinen Anteil an seinen Freuden und Leiden. So entgingen ihm die feineren Regungen der Volksseele, und nur die unschönen, leicht in die Augen fallenden Eigenschaften erregten seine Aufmerksamkeit und veranlaßten Aeußerungen, die einseitig und schon darum ungerecht sind. — Mit gleicher Schärfe beurteilt er Eigenschaften, Geschichte und Schrifttum des jüdischen Volkes. Seine Fehler und Irrungen deckt er mit schonungsloser Grausamkeit auf, für seine Vorzüge aber hat er kein Auge. Er, der so Vieles am Alten Testamente zu tadeln hat, findet kein Wort für die Erhabenheit der Prophetenreden, für die Gedankenfülle Hiobs und die innige Frömmigkeit der Psalmen. Eine Abneigung, die ihn gegen die guten Seiten seiner Stammesgenossen blind machte, muß ihn beherrscht haben, wenn er sich zu ihrer Herabsetzung auf die Verleumdungen der Samaritaner und die Gehässigkeiten des über die Verhältnisse der

Juden schlecht unterrichteten Tacitus beruft; wenn er, der ausgezeichnete Kenner der Bibel, dem Alten Testamente das Gebot des Feindeshasses aufbürdet, weil es ihm im Evang. Matthäi fälschlich zugeschrieben wird; wenn er für die wunderbare Erhaltung des jüdischen Volkes keine anderen Ursachen gefunden hat, als den Haß der Völker und das Zeichen der Beschneidung. Offenbar hat hier nicht ruhige Ueberlegung, sondern der Affekt Spinozas Feder geführt. Fügt man nun allen diesen Tatsachen noch die früher erwähnte hinzu, daß er sich bei der Abfassung seines theologisch-politischen Traktates nicht immer von sachlichen Gründen, sondern auch bisweilen von ängstlicher Vorsicht, von Menschenfurcht hat leiten lassen, so wird sich die Frage aufdrängen, ob nicht mit dem Allen Spinoza unerträgliche Widersprüche zur Last gelegt werden, den man doch gerade wegen der Folgerichtigkeit seines Denkens und Handelns bewundert. Er, dessen Selbstbeherrschung viel gerühmt wird, soll sich oft von Schmerz und Zorn haben bewältigen lassen. Er, dem Liebe zu Gott und Menschen die höchste der Tugenden war, soll eine ungerechte Mißachtung von Landes- und Stammesgenossen an den Tag gelegt haben. Und trotz allen oft bewährten Mutes soll er von unmännlicher Furcht nicht frei gewesen sein. Das ist allerdings die hier vertretene Meinung. Es ist ein Vorurteil, ihn als einen Heiligen anzusehen, an dessen Charakter auch nicht der kleinste Flecken hafte, dessen Denken keinerlei Widerspruch und dessen Handeln keinerlei Schwäche aufweise. Heilige giebt es auf Erden nicht.

Hiermit aber wird nur den Ueberschwänglichkeiten begegnet, auf die man nicht selten in alten und neuen Biographien Spinozas stößt, die hohe Wertschätzung seines Wesens aber wenig verringert. Es gereicht ihm nicht zur Unehre, daß er die Apathie eines Fakirs nicht besessen hat. Es darf nicht getadelt werden, daß er bei der furchtbaren Untat, die ihn eines großherzigen Freundes, sein Vaterland eines ausgezeichneten Staatsmannes beraubte, den Gleichmut der Seele verlor, der ihn selten genug verließ. Oder daß er die frechen Zumutungen eines Albert Burgh zornig zurückwies. Schwäch-

lichkeit oder Stumpfheit wäre es, über derartige Handlungen nicht zu zürnen. Um ferner die heftigen Ausbrüche seiner Mißachtung älterer und zeitgenössischer Schriftsteller gerecht beurteilen zu können, wird man nicht vergessen dürfen, daß sich die gelehrte Polemik des siebzehnten Jahrhunderts im allgemeinen in den rohesten Formen bewegte. Ein Zeitalter, das den Dreißigjährigen Krieg mit all seinen Scheußlichkeiten erlebt hatte, in welchem vornehme Damen wegen Fragen der Etikette einander vor versammeltem Hofe ohrfeigten und ein Theologe den anderen einen räudigen Hund oder einen aus der Hölle emporgestiegenen Teufel nannte, hätte Spinoza nicht verstanden, wenn er grobe Irrtümer und unflätige Schimpfreden mit stets gleicher Zartheit behandelt hätte. Und jeder, der die politischen Zustände jener Zeit und die Geschichte Spinozas kennt, wird den Unmut, der ihn bei seiner Beurteilung des holländischen und jüdischen Volkes nicht selten zu maßlosem Tadel verleitet, und die Furcht, die dem theologisch-politischen Traktat seine eigentümliche Farbe gegeben hat, begreiflich und verzeihlich finden. Er urteilt mit einseitiger Schroffheit über das niedere Volk Hollands, weil er, der die höchsten sittlichen Forderungen an sich stellte, es tief unter sich stehend erblickte. In der Tat braucht man nur auf gewisse Bilder Jan Steens oder Ostades zu blicken, manche von Schmutz und Gemeinheit starrenden Dichtungen Brederos zu lesen und die Geschichte Hollands im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert zu studieren, um Spinozas Urteile über den Aberglauben, die Unwissenheit, die Roheit und Grausamkeit des holländischen Volkes erklärlich zu finden. Diese Urteile sind herb und einseitig, aber nicht ganz unbegründet. Mit derselben Herbheit und Einseitigkeit übte er am jüdischen Volke Kritik, weil er die eigenen ethischen und intellektuellen Ideale, für die er sein Leben eingesetzt hatte, von ihm nicht erfüllt sah. Auch hatte er zu schwer unter der ihm von seinen Stammesgenossen zugefügten Unbill gelitten und war zu sehr von der Grundlosigkeit der gegen ihn einst gerichteten Anklagen überzeugt, als daß er den Unwillen über sie je ganz hätte verwinden können. Dem Gefühle aber, aus dem alle diese harten und zum Teil ungerechten Aeuße-

rungen hervorgegangen sind, gebe man keinen falschen Namen. Man nenne die Mißachtung seiner Gegner, seiner Volks- und Stammesgenossen nicht Haß. Seiner Abneigung gegen sie fehlte jede Spur des Strebens sie zu schädigen, ohne das wirklicher Haß nicht gedacht werden kann. Solch ein Streben aber hat in Spinozas Seele keinen Raum gefunden. Er mag durch die Heftigkeit seiner Aeußerungen gefehlt haben. Aber auch aus seinen lieblosen Urteilen klingt ein lebhaftes Gefühl für Wahrheit und Sittlichkeit heraus. Auch in ihnen bewährt Spinoza die Charaktereigenschaft, die in all seinem Tun hervortritt, die Kant das einzige nennt, was ohne Einschränkung für gut gehalten werden könne, einen guten Willen, den Willen, das Wohl der Mitmenschen zu fördern und ihre sittlichen Schäden zu heilen. Die übermäßige Vorsicht endlich, die er bei der Darlegung seiner religiösen Ansichten beobachtete, messe man nicht mit falschem Maßstabe. Die Furcht vor Anfeindungen. die ihn zu solcher Vorsicht nötigte, war wohl verzeihlich in einer Zeit, auf deren Unduldsamkeit früher erwähnte Tatsachen ein grelles Licht werfen. Nur wer selbst frei von allen Affekten und Leidenschaften ist, wird wegen dieser Dinge auf Spinoza einen Stein werfen dürfen.

Daß er in seiner Jugend rastlos bemüht gewesen ist, die Wissenschaften sich anzueignen, welche das siebzehnte Jahrhundert kannte und hochschätzte, ist oben gezeigt worden. Daß er sich auch als Mann mit verzehrendem Fleiße gelehrten Studien hingab, haben uns glaubwürdige Männer berichtet. Wie zahlreich aber die Wissensgebiete waren, auf denen er sich heimisch machte, ergiebt sich aus dem Verzeichnis der Schriften, die man bei seinem Tode in seinem Nachlaß gefunden hat. Es ist bis vor kurzem unbekannt gewesen, daß er eine Bibliothek von nicht unbeträchtlichem Umfang besessen hat. Ja, man hat mit großem Nachdruck betont, daß Spinoza vieler Bücher gar nicht bedurft habe, daß er ein tiefer Denker, aber kein Gelehrter gewesen sei. Diese Behauptung auf Grund von Tatsachen, welche die eigenen Werke Spinozas kennen lehren, zu berichtigen, war eine der Aufgaben, die in einer Abhandlung über Spinoza und die Scholastik zu lösen im

Jahre 1887 unternommen wurde. Das Ergebnis dieser Untersuchung ist nicht bestritten worden, und eine glückliche Entdeckung van Rooijens hat ihm eine urkundliche Bestätigung verschafft. Er fand im Archiv der haager Notare ein Verzeichnis der Bücher, die Spinoza bei seinem Tode besessen hat, und veröffentlichte es im Jahre 1889 in einer besonderen Schrift. Dieses Verzeichnis von 161 Büchern, zu denen noch 5 Bündel kleiner Schriften hinzukommen, ist nicht minder lehrreich, als das im Jahre 1834 veröffentlichte gerichtliche Inventar von Rembrands Hinterlassenschaft. Wie dieses uns den Künstler, dem man lange Zeit völlige Unkenntnis oder bewußte Ablehnung fremder Kunst zuschrieb, als eifrigen Sammler, Kenner und Nachbildner altklassischer und italienischer Kunstwerke zeigt, so lehrt uns Spinozas ansehnliche Büchersammlung, daß der Kreis der Wissenschaften, mit denen er sich beschäftigt hat, ein sehr weiter gewesen ist. Denn daß der arme, allen absonderlichen Neigungen und Liebhabereien abholde Philosoph Bücher erworben habe aus bloßem Sammeltrieb, nicht um sie zu benutzen, sondern nur um sie zu besitzen, dürfen wir ihm nicht zutrauen. Das Verzeichnis zeigt uns so Spinoza in ganz anderem Lichte, als in dem wir Descartes erblicken. Dieser hat sich in jungen Jahren mit wahrem Bienenfleiß gelehrten Studien hingegeben. Man sagte von ihm, daß er alle Wissenschaften und alle Sprachen kenne. Später verachtete er alle Gelehrsamkeit. „Ein gebildeter Mensch“, sagte er einmal, „braucht sowenig Griechisch und Latein zu verstehen, wie Schweizerisch oder Bretonisch, und sowenig die Geschichte des deutsch-römischen Kaiserreiches zu kennen, wie die des kleinsten europäischen Staates.“ Daher legte er keinen Wert auf Bücher. „Ich benutze meine Bücher so selten,“ schreibt er an Konstantin Huygens, „daß, obgleich ich nur ein halbes Dutzend besitze, ein Ihnen gehöriges sich doch mehr als sechs Monate unter ihnen versteckt hat, ohne daß ich es bemerkt habe.“ Man hat daher auch nach seinem Tode nur äußerst wenige Bücher bei ihm gefunden, und die meisten von diesen waren Geschenke seiner Freunde. Anders Spinoza. Bis an das Ende seines Lebens ist er mit Studien beschäftigt

gewesen, die seine Kenntnisse bereicherten und den ihm bekannten Wissensgebieten immer neue hinzufügten. Das ergiebt sich aus der Tatsache, daß wir in dem Katalog seiner Bibliothek viele Schriften finden, die, in den sechziger oder siebziger Jahren des siebzehnten Jahrhunderts erschienen, erst in dieser Zeit von Spinoza erworben und benutzt sein können. Und auf wie zahlreiche Wissenschaften muß sich nicht sein Interesse erstreckt haben! Das Verzeichnis enthält Werke in hebräischer, chaldäischer, syrischer, griechischer, lateinischer, spanischer, italienischer, französischer und holländischer Sprache. Sie gehören den verschiedensten Wissenschaften an, der Theologie, Philosophie, Mystik, Philologie, Mathematik, Physik, Mechanik, Astronomie, Medizin, Geschichte und Staatswissenschaft. Wohl niemand wird auch nur auf die Titel dieser Bücher achten können, ohne sich zu sagen, daß das bekannte und oft wiederholte Urteil Trendelenburgs, Spinoza habe „viel gedacht und wenig gelesen", unmöglich richtig sein könne. Allerdings verschafft uns das Verzeichnis kein sicheres Wissen von dem Umfange und der Tiefe seiner Kenntnisse; aber es wirft doch sehr beachtenswerte Streiflichter auf seine mannigfachen wissenschaftlichen Bestrebungen. Wir sehen zunächst, auf welch breitem Grunde sein theologisch-politischer Traktat und seine hebräische Grammatik stehen. Das ausgezeichnete Bibelwerk Buxtorfs, eine andere hebräische Ausgabe und lateinische und spanische Uebersetzungen der Bibel, die Kommentare Raschis, Abraham ibn Esras, R. David Kimchis, Gersonides' und Anderer, dazu treffliche Wörterbücher zu dem hebräischen Texte und der chaldäischen Uebersetzung der Bibel und die besten ihm erreichbaren Grammatiken der hebräischen Sprache haben ihm vorgelegen, als er seine berühmte Kritik des biblischen Textes und den Abriß der hebräischen Grammatik schrieb. Aber nur eine einzige Ausgabe des Neuen Testamentes wird angeführt und keine einzige von den vielen Erklärungsschriften zu ihm. Einige jüngere theologische Schriften dienten wohl zu tieferer Begründung der im Traktat entwickelten Ansichten. So Calvins Institutio; Joh. a Bononia über Prädestination; Hugo Grotius' Schrift über Rechtfertigung, Peyrères Praeadamitae,

Wolzogen und Lambert van Velthuysen über Erklärung der heiligen Schrift. Für die staatswissenschaftlichen Teile des theologisch-politischen und für den gesamten politischen Traktat fehlte es ihm nicht an einem trefflichen Rüstzeuge. Das boten die Schriften Macchiavellis, Mores, Hobbes', Grotius', van den Hoves und andere im Katalog angeführte Werke dar. Eine seltsame Vereinigung von Gegensätzen weist die Reihe der späteren jüdischen Schriften auf. Neben dem Hauptwerke der mittelalterlichen jüdischen Religionsphilosophie, dem verstandesklaren Moreh des Maimonides, ein von kabbalistischen Träumereien erfülltes Werk Joseph del Medigos. Neben einem kalendarischen Lehrgedicht und einer Mathematik in hebräischer Sprache ein Schlüssel zur Responsenlitteratur und „Neue Erörterungen“ talmudischer Fragen, neben grammatischen und lexikographischen Arbeiten ein Büchlein, das die Erzählungen und Gebete für den Abend des Osterfestes enthielt, neben einer Rekonstruktion des salomonischen Tempels ein glänzendes Bild von der Zukunft Israels, das Manasse ben Israel entworfen hatte. Man geht wohl nicht fehl, wenn man annimmt, daß Spinoza viele von diesen Büchern, deren Inhalt ihm seit seinen Jugendjahren gleichgiltig geworden war, nicht selbst erworben, sondern von seinem Vater geerbt oder von Freunden zum Geschenk erhalten hatte. Darum hat er sie aus seiner Bibliothek nicht entfernt. Aus einem ähnlichen Grunde hat er auch wohl Doppelexemplare mehrerer Werke, die sich in der Büchersammlung finden, bis zu seinem Tode aufbewahrt.

Einen großen Teil der Sammlung bildete die altklassische Litteratur. Von griechischen Werken sind freilich viele nur in lateinischer Uebersetzung vorhanden. Immerhin zeigen die vorhandenen griechischen Texte, sowie mehrere griechische Wörterbücher und Grammatiken, daß Spinoza des Griechischen mächtiger war, als wir nach seiner bekannten Erklärung im zehnten Kapitel des theologisch-politischen Traktates erwarten durften. Viel größer ist die Zahl der lateinischen Schriftsteller. Wir vermissen nur wenige von den bedeutenden Autoren der guten Zeit, und auch treffliche lateinische Lexika und Grammatiken fehlen nicht. Es ist ersichtlich, daß

Spinoza alle ihm erreichbaren wissenschaftlichen Hilfsmittel benutzte, um die für gelehrte Blidung wichtigste der alten Sprachen sich anzueignen. In syrischer Sprache ist nur eine Uebersetzung des Neuen, in chaldäischer eine Uebersetzung des Alten Testamentes und Aquinas' Wörterbuch vorhanden. Daß Spinoza aber Syrisch verstand, erhellt aus Zitaten in den Anmerkungen zum theologisch-politischen Traktat, und seine Kenntnis des Chaldäischen braucht nicht nachgewiesen zu werden, denn große Teile der Bibel und der größte Teil des Talmuds sind in dieser Sprache abgefaßt. Nur ein Zufall aber ist es wohl, der ihm Pignorius' Erklärung einer mit Hieroglyphen bedeckten Tafel, der Mensa Isiaca, in die Hände gespielt hat. — Lucas, der Biograph Spinozas, berichtet, daß Spinoza von neueren Sprachen Italienisch, Spanisch, Portugiesisch, Deutsch und Holländisch verstanden habe. Seine Bibliothek würde eine Kenntnis so vieler Sprachen nicht verraten; denn weder ein portugiesisches, noch ein deutsches Buch weist sie auf. Das Italienische ist nur durch wenige Bücher vertreten. Ebenso das Französische. Nur Schriften in holländischer und spanischer Sprache sind in größerer Zahl vorhanden. Von den holländischen Werken aber gehört keines der zur Zeit Spinozas herrlich erblühten schönen Litteratur der Niederlande an. Vergebens suchen wir unter ihren Verfassern Cats, Vondel, Konstantin Huygens, Kamphuysen. Es sind fast ohne Ausnahme streng wissenschaftliche Werke oder Uebersetzungen. Die spanische Litteratur tritt dagegen sehr in den Vordergrund. Spinoza besitzt Schriften von Cervantes, Gongora, Quevedo, Gracian, Antonio und Juan Perez, spanische Uebersetzungen der Bibel, Leone Ebreos und Calvins, dazu spanische Grammatiken und Lexika. Man sieht, daß er dieselbe Zuneigung zur Sprache und Litteratur Spaniens empfand, welche die Abkömmlinge der jüdisch-spanischen Emigranten noch im neunzehnten Jahrhundert besessen haben. — Bemerkenswert ist, daß Spinoza sich nicht begnügte, die Litteraturen verschiedenster Völker kennen zu lernen, sondern auch die Eigenart ihrer Sprachen genauer zu erforschen suchte. Daher die große Zahl der hebräischen, griechischen, lateini-

schen, spanischen, französischen und holländischen Lexika und Grammatiken. Wenn Land diese Tatsache damit erklären will, daß Spinoza die Absicht hatte, Lehrer zu werden, so ist diese Meinung leicht zu widerlegen. Um als Schulmeister tätig zu sein, bedurfte Spinoza keiner Konkordanz, nicht der drei- oder gar der neunsprachigen Lexika und nicht der streng wissenschaftlichen Grammatiken, wie sie sich unter seinen Büchern finden.

Einen verhältnismäßig großen Raum nehmen Werke aus dem Gebiete der Mathematik und der exakten Naturwissenschaften ein. Wir erfahren daraus, daß Spinozas Vorliebe für Mathematik und mathematische Behandlung der Wissenschaften nicht aus oberflächlicher Kenntnis, sondern aus eingehender Beschäftigung mit Mathematik, Physik, Mechanik und Astronomie hervorgegangen ist. Wie angelegentlich er sich nun auch mit diesen Wissenszweigen beschäftigt hat und wie groß auch seine Vorliebe für sie war, so sind doch seine Leistungen auf diesen Gebieten unbedeutend. Er hat nie Gelegenheit gefunden oder genommen, in besonderen Schriften seine Gedanken über sie zu äußern. Nur die oben erwähnte Abhandlung über den Regenbogen hat er verfaßt, in der er aber den von Descartes über dies Phänomen dargelegten Ansichten nichts wesentlich Neues hinzufügt. Ueber die Chemie seiner Zeit hat er sich in zwei an Oldenburg gerichteten Briefen ausgesprochen. In ihnen zeigt sich eine gute Kenntnis dieser Wissenschaft. Nicht zu verkennen aber ist, daß seine Neigung zu deduktiver Beweisführung sehr zu seinen Ungunsten von der rein induktiven Methode Robert Boyles, gegen den er polemisiert, absticht, und daß er, auf älteren chemischen Anschauungen fußend, eine wichtige Entdeckung Boyles, die Zerlegung des Salpeters in Salpetersäure und Kali, mit unzureichenden Gründen zu widerlegen sucht.

Wenn man von Spinozas Leistungen spricht, denkt man vor allem an seine philosophische Lehre. Sie ist bei aller Selbständigkeit ihres Urhebers nicht aus dem Nichts geschaffen, sondern setzt Kenntnis, Aneignung und Ueberwindung früherer Systeme voraus. Er zitiert zahlreiche Philosophen, Logiker

und Metaphysiker. Es ist erwiesen, daß ihm die Lehren der Stoa, vieler Scholastiker, Giordano Brunos, Bacons, Burgersdycks und Heereboords bekannt waren. Wir erwarten daher, unter seinen Büchern auch zahlreiche philosophische Werke zu finden. Diese Erwartung aber wird gründlich getäuscht. Von der gesamten philosophischen Litteratur des Altertums sind außer Aristoteles nur Kebes, Epiktet und die Briefe Senecas vorhanden. Das christliche Mittelalter ist gar nicht, die Zeit der Renaissance nur durch Leone Ebreos Dialoghi di amore vertreten. Von eigentlich philosophischen Werken der neuen Zeit finden wir neben Descartes' Schriften und den nicht streng philosophischen Essays Bacons nur die Logiken Keckermanns, Claubergs und die des Port Royal. Diese Tatsachen sind auffällig, aber wohl erklärlich. Spinoza hat, wie jeder Gelehrte, viel mehr Bücher gelesen und studiert, als besessen. Wo hätte er auch die Mittel finden sollen, um alle die Schriften zu erwerben, die er benutzen wollte? Und wenn er in seiner Jugendzeit aus der Bibliothek des jüdischen Lehrhauses, wie ausdrücklich bezeugt wird, leihen konnte, was er wollte, so werden auch in späterer Zeit die Schätze vieler öffentlichen und Privatbibliotheken zu seiner Verfügung gestanden haben. Im allgemeinen darf daher behauptet werden, daß unser Verzeichnis wohl von den Studien, denen er sich widmete, Kunde giebt; daß man aber aus den Lücken des Verzeichnisses nicht mit Sicherheit auf Unkenntnis bestimmter wissenschaftlichen Gebiete schließen darf. Aber auch wer dies zugiebt, wird doch die Frage aufwerfen, wie es denn komme, daß gerade der philosophischen Schriften so wenige bei Spinozas Tode in seinem Besitze gewesen sind, während in anderen Fächern ein viel größerer Bestand von zum Teil sehr kostbaren Büchern durch das Inventar erwiesen wird. Hierauf wird man antworten müssen, daß er offenbar viel mehr Bücher besessen hat, als dies Verzeichnis angiebt. Unter seinen Büchern befand sich, wie Mehrere bezeugen, ein Koran, und nach Colerus' Versicherung auch Musäus' Schrift gegen den theologisch-politischen Traktat. Beide Bücher fehlen im Inventar. Ein in Berlin befindliches Exemplar des Pentateuchs, das die Namens-

inschrift als einstiges Eigentum Spinozas erweist, ist ebensowenig verzeichnet. Er wird wohl auch, wenn nicht seine Prinzipien der kartesianischen Philosophie, um die er sich in späteren Jahren wenig gekümmert hat, so doch seinen theologisch-politischen Traktat besessen haben, der aber in dem Verzeichnisse nicht zu finden ist. Ebenso fehlen die als ketzerisch verschrieenen Bücher seiner Freunde: Ballings Licht auf dem Leuchter vom Jahre 1662, L. Meyers Exercitatio paradoxa, auf die Spinoza wiederholt in den Anmerkungen zum theologisch-politischen Traktat hinweist, und Adr. Koerbaghs Blumengarten, der unter Spinozas Einfluß entstanden ist. Ein Brief Schullers giebt Aufschluß über den Verbleib dieser und gewiß noch anderer wertvollen Bücher. Am 13. November 1677 schreibt er an Leibniz: „Vor und nach Spinozas Tode habe ich Alles einzeln durchsucht und alle Schriften, die besondere Gelehrsamkeit oder Seltenheit aufweisen, auf Weisung der Freunde und die seinige an mich genommen.“ Unter diesen von Schuller aus dem Nachlasse entfernten Büchern waren sicherlich zahlreiche philosophische, die Schuller vor allem interessieren mußten.

Auch von historischen Werken sind äußerst wenige verzeichnet. Neuere Historiker fehlen beinahe gänzlich. Von Geschichtschreibern des klassischen Altertums ist eine größere Zahl vorhanden; man vermißt aber gerade die bedeutendsten: Herodot, Thukydides und Polybius. Folgert man hieraus, daß Spinoza nur geringes Interesse für Geschichte gehabt habe, so wird dieser Schluß durch den Inhalt seiner Schriften nicht wie bei den philosophischen Werken widerlegt, sondern bestätigt. Denn eng begrenzt sind seine geschichtlichen Kenntnisse. Nur die Geschichte Israels ist ihm in ihrem ganzen Verlauf und in ihren Einzelheiten bekannt. Ihr entlehnt er am häufigsten die Belege für seine Auffassung politischer Verhältnisse. Dagegen tritt die Geschichte anderer Völker in seinen Schriften sehr zurück. Von alten Geschichtschreibern nennt er Curtius am häufigsten; er ist sein Lieblingsschriftsteller. Ein wunderlicher Fehlgriff, nur erklärlich, wenn man annimmt, daß er Herodot, Thukydides und Polybius, die ihm, wenn nicht im

griechischen Original, so doch in lateinischen Uebersetzungen zugänglich waren, so wenig studiert hat, wie die Historiker der Renaissance und seiner Zeit. Am schlechtesten ist es mit seiner Kenntnis der Geschichte seiner eigenen Wissenschaft bestellt. Er gleicht in dieser Unkenntnis der Philosophiegeschichte dem größten unter den Philosophen Deutschlands, Immanuel Kant. Man ist nun weiter gegangen und hat behauptet, daß Spinoza der geschichtliche Sinn, d. h. die Fähigkeit, Dinge und Zustände in ihrem Werden und Wachsen zu begreifen, völlig gefehlt habe. Das aber ist eine, wenn nicht irrige, so doch übertriebene Behauptung. Wer die Geschichte des hebräischen Volkes mit der Aufmerksamkeit und dem Verständnis Spinozas zu verfolgen imstande ist; wer als erster eine Geschichte des biblischen Kanons zu schreiben und eine historische Kritik der Bibel zu begründen vermag; wer auch aus griechischer, römischer, englischer und niederländischer Geschichte so mannigfache Belehrung zu gewinnen weiß wie er, dem ist historischer Sinn nicht abzusprechen. Aber eine entschiedene Neigung zum Studium der Geschichte vergangener Zeiten, eine liebevolle Versenkung in die Erzählungen von den Taten und Leiden früherer Geschlechter vermissen wir allerdings bei ihm. Auf die ewigen Gesetze der Natur ist sein Sinn gerichtet. Sie will er erkennen und aus dem starren Sein der göttlichen Substanz ableiten; die Zeit ist ihm nur eine Form der Einbildung, der objektive Wirklichkeit nicht zukommt. Darum empfindet er geringes Interesse für den rätselhaften Gang der Weltgeschichte, für den bunten Wechsel der Dinge, für die furchtbaren Schicksale der Völker. Nicht die Fähigkeit, sondern der Wille fehlt, das geschichtliche Leben in seinen flüchtigen Erscheinungen zu erfassen. Daher ist sein Studium der Geschichte ein oberflächliches geblieben und seine Kunde historischer Tatsachen eine sehr beschränkte.

Wenn auch nur ein Funken von Wahrheit in dem bekannten Urteil Buffons liegt, daß der Stil der Mensch sei, dann dürfen wir erwarten, daß die Eigenart Spinozas sich auch in seinem Stil ausgeprägt habe. Allerdings ist hierbei zu bedenken, daß er nicht in seiner Muttersprache, der spanischen,

zu uns redet, sondern entweder in der ihm nicht geläufigen holländischen, oder der mühsam erlernten Sprache der Gelehrten, der lateinischen. Auf dem Wege aber von den Gedanken und Gefühlen des Philosophen zu einer ihm nicht ursprünglich eigenen Sprache geht soviel von seinem Wesen verloren, daß eine völlige Uebereinstimmung zwischen Charakter und Stil ausgeschlossen ist. Immerhin ist die Frage nach der Beschaffenheit seines Stiles nicht von der Hand zu weisen. — Der holländischen Sprache nun bediente er sich bloß in einigen Briefen, und nach seinem eigenen Geständnis fühlte er sich noch im vierunddreißigsten Lebensjahre sehr unsicher in ihrer Handhabung. Wir brauchen uns daher bei der Frage nach seiner Beherrschung des Holländischen nicht aufzuhalten. Wie aber steht es mit seiner Kenntnis des Lateinischen? Wir wissen, daß er mehrere Jahre auf das Studium des Latein verwendet hat. Auch zeigt seine Bibliothek, daß er mit den besten lateinischen Schriftstellern, Dichtern wie Prosaikern, vertraut war und zudem durch gute Grammatiken sich mit den Gesetzen der lateinischen Sprache bekannt zu machen bemüht gewesen ist. Seine Kenntnis lateinischer Schriftsteller und seine Vorliebe für sie erweisen auch die nicht seltenen Zitate aus ihren Werken. Wir finden selbst in den streng mathematischen Beweisführungen der Ethik Anführungen aus Ovids Metamorphosen und Amores, aus Cicero, Curtius und Tacitus. Offenbar will Spinoza hierbei nicht sowohl seine Behauptungen durch fremde Autoritäten bekräftigen, als vielmehr die Gleichförmigkeit der philosophischen Erörterungen durch treffende Aussprüche der Alten unterbrechen. Dieser Benutzung der klassischen Litteratur ist es nicht gleichzustellen, wenn Spinoza sich bisweilen damit begnügt, seinen Gedanken die Form zu geben, die ein alter Schriftsteller ihnen längst erteilt hatte. Oft hat er, wie erst vor kurzem erkannt worden ist, terenzische Redewendungen in dieser Weise verwendet. Man vergleiche z. B. Eth. IV, 45 sch. 2: Mea haec est ratio et sic animum induxi meum mit Terent. Adelph. 68: Mea sic est ratio et sic animum induco meum. — Eth. IV, 17 sch.: quod stulto intelligens nihil intersit = Terent.

Eun. 232: Stulto intellegens quid interest? — Eth. IV, 57 sch.: ex stulto insanum faciunt = Terent. Eun. 254: ex stultis insanos facit. — Eth. III, 2 schol.: facili momento huc atque illuc pelluntur = Terent. Andr. 266: paulo momento huc vel illuc inpellitur. — Eth. IV. app. 25: Ut disciplina ex ipso habeat vocabulum = Terent. Eun. 263: tamquam philosophorum habent disciplinae ex ipsis vocabula. — An allen diesen und noch manchen anderen Stellen hat Spinoza Terenz benutzt, ohne dessen Namen zu nennen. Er ist darum doch kein Plagiator. Denn er entlehnt ihm nicht Gedanken, sondern nur sprachliche Ausdrücke. Und solche Entlehnungen galten seit den Zeiten der Renaissance nicht bloß für erlaubt, sondern für einen besonderen Schmuck der Rede. Trefflich aber muß Spinoza seinen Terenz gekannt haben, wenn passende Ausdrücke aus dessen Schriften sich so oft seiner Erinnerung darboten. Vielleicht haben die Aufführungen terenzischer Komödien, die van den Enden veranstaltete, als Spinoza sein Schüler war, diesem Gelegenheit gegeben, sich ihren Inhalt einzuprägen. In seiner Büchersammlung aber befand sich wunderlicher Weise kein Exemplar der terenzischen Dichtungen.

Trotz seiner Bekanntschaft mit den besten Schriftstellern des römischen Altertums hat Spinoza kein korrektes und noch weniger ein ciceronisches Latein geschrieben. Seinen Sprachschatz bilden nicht bloß die Worte des nizoliusschen Thesaurus Ciceronianus, der neben anderen lateinischen Wörterbüchern unter seinen Büchern sich befand. Wie wäre es auch möglich gewesen, die feinen Begriffsunterschiede der spinozischen Metaphysik und Ethik oder die Begriffe des modernen politischen Lebens in ciceronische Formen zu pressen? So verwendet Spinoza neben echt klassischem Sprachgut auch den Wortschatz der Komiker, der Schriftsteller des silbernen Zeitalters, ja selbst der Patristik und der Scholastik. Wir finden bei ihm: Ens, Essentia und essentialiter, fruitio, naturare, prophetare, impraesentiarum, quoad extra, supranaturalis, saepiuscule, omnimode, modaliter, animitus, indesinenter und zahlreiche andere unklassische Worte und Wortverbindungen. Er selbst weiß sehr wohl, daß er sich nicht

innerhalb der Grenzen des klassischen Sprachgebrauches hält. Daher Ausdrücke wie „ut termino scholastico utar“ oder „invita latinitate“. Auch um die Sprachrichtigkeit, wie Caesar und Cicero sie verstanden, kümmert er sich nicht immer. Er setzt sehr oft „quod“ nach Verben der Aussage, führt „an“ oder „utrum“ in einfachen Fragesätzen ein, gebraucht das Gerundium für das Gerundiv, schreibt häufig „tamquam“ da, wo keine Vergleichung beabsichtigt ist, sagt „vel-vel“, wo „aut-aut“ das richtige wäre, mißachtet die Regeln der Consecutio temporum, setzt den Konjunktiv nach den verallgemeinernden, mit „quicumque“ und ähnlichen Konjunktionen eingeleiten Sätzen, verwendet im Nachsatz irrealer Satzgefüge das Futurum und gestattet sich noch viele andere Freiheiten. Manches freilich von solchen Sprachwidrigkeiten haben erst die Herausgeber seiner Werke in den Text gebracht, wie sich aus einer Vergleichung einiger Briefe mit den uns erhaltenen Autographen ergiebt. Doch ändert diese Entdeckung Leopolds unser Urteil über den Sprachgebrauch Spinozas nicht. — Sicherlich nun hat es Spinoza nicht an den Kenntnissen und der Fähigkeit, ein korrektes Latein zu schreiben, gefehlt. Man braucht nur einige seiner ausführlichen Erörterungen über allgemeine Themata zu lesen, und man wird zugeben, daß seine Gewandtheit in der Handhabung der Sprache und seine Fähigkeit, für den Inhalt den zutreffendsten Ausdruck zu finden, sehr groß ist. Wer die Vorrede zum theologisch-politischen Traktat, zum vierten und fünften Buche der Ethik, das erste Kapitel des politischen Traktates, wer Briefe wie den dreiundvierzigsten an Ostens und den sechsundsiebzigsten an Albert Burgh schreiben konnte, der hätte auch die Consecutio temporum innehalten und die Modi richtig anwenden können, wenn er es nur gewollt hätte. Aber er hat offenbar nie die Absicht gehabt, einem Petrus Bembus oder Muret nachzuahmen. Er begnügte sich mit einem Latein, wie es zu seiner Zeit in Holland von Nichtphilologen und selbst von manchen Philologen geschrieben ward, wie es auch in Briefen und Schriften seiner Freunde, L. Meyers, Simon de Vries', Schullers u. A. sich findet.

Aller seiner Verstöße gegen Sprachrichtigkeit und Sprachreinheit vergißt man aber über den großen Vorzügen eines Stiles, dem der Stempel seines Geistes unverkennbar aufgedrückt ist. Der Inhalt seiner Lehre ist ihm keine gleichgiltige theoretische Erkenntnis, sondern von höchster Bedeutung für sein Leben; darum ist auch seine Sprache nicht kalt und nüchtern, sondern von einem inneren Feuer durchglüht, das an der Reinheit seines Wollens sich entzündet hat. Ein heiliger Ernst liegt auf Allem, was er geschrieben hat. Man fühlt es seinen Worten an, daß hinter ihnen ein ganzer Mann mit einer tief sittlichen Lebensanschauung steht. Darin liegt das Ergreifende seiner Schriften für einen jeden, der sich unbefangen ihrer Wirkung hingiebt. Ist nun auch der Grundcharakter seiner Sprache Ernst und Gemessenheit, so verschmäht er doch auch Spott, Ironie und Sarkasmus nicht. Er wendet diese Kampfmittel da an, wo er von dem Wahnglauben spricht, der so oft unter der Maske der Religion die Menschen irregeführt hat; oder wo er den Götzendienst schildert, den man mit Worten und Buchstaben der Bibel treibt; oder wo er andere Sünden der Glaubenseiferer geißelt. Mit überlegenem Hohn bekämpft er den Glauben der Toren, die menschliche Vernunft für nichtig, unsinnige Träume dagegen für göttliche Eingebungen halten, die meinen, daß Gott seine Gesetze nicht dem Geiste, sondern den Eingeweiden der Schlachttiere eingegraben habe. Es ist ein bitterer Spott, wenn er gegen die mechanische Inspirationslehre der Orthodoxie auf die Verschiedenheiten in der Sprache der Propheten hinweist und hinzufügt, demnach scheine es, daß Gott keinen eigenen Stil habe. Leicht ist auch die Ironie aus den Worten herauszuhören, die wir im theologisch-politischen Traktat lesen, daß Bileam wohl eine große Kraft im Fluchen gehabt haben müsse, da so oft von der Bibel hervorgehoben werde, Gott habe auf ihn nicht hören wollen. Kaum aber braucht es hervorgehoben zu werden, daß Spinoza bei aller Schärfe der Polemik niemals frivol wird. Nie verspottet er das, was wahrhaft wertvoll und heilig ist. Nur gegen eine beschränkte Orthodoxie und eine unwahrhafte Auslegung der heiligen Schrift richtet er seine Angriffe. Auch

jene spöttischen und ironischen Aeußerungen sind nur im Dienste der Wahrheit und der Religion, wie er sie verstand, getan worden.

Ergreift uns Spinoza durch den fast feierlichen Ernst seiner Sprache, so überzeugt er uns durch die Schärfe der Beweisführung. Sicherlich waren Scharfsinn und klares Urteil Gaben, welche die Natur ihm von Haus aus geschenkt hatte. Diese Gaben aber haben Unterricht und eigenes Studium weiter entwickelt. Nicht umsonst ist er beim Studium des Talmuds durch die Schule der subtilsten Dialektik gegangen. Hier hat er wohl zuerst die Kunst, die er meisterlich übt, erlernt, alle Seiten eines Gegenstandes zu beachten, alle Gründe und Gegengründe für eine Behauptung aufzufinden und die feinsten Unterschiede der Begriffe zu erfassen. Diese dialektische Kunst ist in ihm durch das Studium der Scholastik mit ihren feinen Begriffsgespinsten sicherlich gefördert worden. Die Bekanntschaft mit den einfachen Wahrheiten der Mathematik, mit der schlichten Größe der klassischen Schriftsteller, mit Naturwissenschaft und Geschichte hat ihn dazu geführt, die krankhaften Auswüchse talmudischer und scholastischer Dialektik abzustreifen. Geblieben aber ist ihm von jenem Studium der Jugendzeit die Feinheit der Begriffsbestimmung und Begriffsscheidung, die Kraft der Begründung und Widerlegung.

Mit der Schärfe der Beweisführung verbindet sich in seinen Schriften Tiefe der Gedanken und Klarheit der Darstellung. Sein Geist haftet nicht an der Oberfläche der Dinge, sondern dringt in ihr Inneres. Er begnügt sich nicht damit, die flüchtigen Erscheinungen kennen zu lernen. Die letzten Ursachen dessen, was ist und geschieht, will er ergründen und aus ihnen das uns zunächst Liegende erklären. So gelangt er zu Lehren über das Wesen der Gottheit, der Menschenseele, menschlicher Leidenschaft und Tugend, die ebensosehr durch ihre Neuheit überraschen, wie sie durch Tiefe der Grundlegung Beachtung fordern. Aber diese Tiefe hat keine Dunkelheit der Darstellung zur Folge. Was er in grüblerischem Nachdenken erforscht hat, das ist von ihm zu scharf bestimmten Erkenntnissen geformt und mit größter Klarheit ausgesprochen worden.

Er hat in der Zeit reifen Alters kaum einen Gedanken niedergeschrieben, den er nicht lange und sorgsam erwogen hätte. Darum findet er für seine Begriffe fast immer die passendsten, deutlichsten und bestimmtesten Ausdrücke. So darf man ihn zu der geringen Zahl von Schriftstellern rechnen, die ebenso klar wie tief sind. Freilich fehlt es in seinen Schriften nicht an Stellen, die dunkel und rätselhaft sind, und deren Sinn auch durch die gründlichsten Erklärer noch nicht aufgehellt werden konnte. Das aber nicht, weil die ihnen gegebene sprachliche Form unpassend, unbestimmt oder unklar wäre, sondern weil Spinoza hier Probleme zu lösen versuchte, die schwer, wenn überhaupt lösbar sind; weil er eine Erkenntnis dessen gewähren wollte, was nur geahnt, aber nicht erkannt werden kann. So wenn er das Wesen des unendlichen Geistes bestimmen oder das Zwischengebiet zwischen Endlichem und Unendlichem ausmessen will. Diese Gegenstände metaphysischer Forschung würde auch der größte Meister faßlicher Darstellung allgemeinem Verständnis nicht erschließen können. Hume sagt einmal über weniger schwierige Untersuchungen: „Ich würde glauben, daß es sehr gegen meine Philosophie spräche, wenn sie so sehr leicht und zugänglich wäre.“ Dies Wort gilt in höherem Maße von wichtigen Teilen des spinozischen Systems. — Aus anderen Gründen lassen manche theologische Erörterungen die nötige Deutlichkeit vermissen. Was Spinoza über Offenbarung und Prophetie lehrt, hat er, wie oben gezeigt wurde, mit bewußter Absicht in ein Halbdunkel gehüllt, das sich nur der schärfsten Aufmerksamkeit lichtet. Ueberall aber, wo der Gegenstand Klarheit und Bestimmtheit zuließ, hat er diese wichtigsten Erfordernisse eines guten Stiles auch erreicht.

Mit der Klarheit verbindet sich die Schlichtheit der Ausdrucksweise. In Spinozas Sprache ist nichts Gekünsteltes und nichts Gesuchtes. Sie ist der einfache Ausdruck gesunden Denkens. Er will nicht wegen seines schönen Stiles bewundert, sondern nur verstanden werden. Darum verschmäht er die gewöhnlichen Schönheitsmittel der Prunkredner, die hochtrabenden Ausdrücke, die zierlich gebauten Perioden und allen das Ver-

ständnis eher erschwerenden als fördernden Wortschwall. Darum begnügt er sich, in der einfachsten Weise mitzuteilen, was er gedacht hat. Doch hat er nicht selten, wie schon erwähnt wurde, nach der Sitte der Zeit durch Citate aus alten Schriftstellern seine Darstellung belebt, bisweilen auch um der größeren Klarheit willen dunkle Gedanken durch passende Gleichnisse anschaulich zu machen gesucht. Diese sind denn, wo immer er sie anwendet, von ungewöhnlicher Kraft. An die schönsten Gleichnisse der Bibel erinnert es, wenn er einmal sagt, diejenigen, welche erklären, daß sie lediglich sinnlichen Genüssen folgen würden, wenn es kein ewiges Leben gäbe, sprechen ebenso töricht, wie wenn ein Fisch sagen würde: „Wenn auf das Leben im Wasser kein ewiges Leben folgt, will ich aus dem Wasser aufs Land gehen.“ Aehnlich spricht er in der Ethik: „Wer, weil er glaubt, der Geist gehe zugleich mit dem Körper unter, seinen Leidenschaften nachgeben würde, handelt nicht minder unsinnig, als jemand, der Gift nimmt, weil er weiß, daß er sich nicht ewig von heilsamen Speisen nähren kann.“ Und nichts kann Spinozas Ansicht vom Wesen der Scheinfreiheit besser verdeutlichen, als sein Gleichnis vom Stein, der, wenn er denken könnte, glauben würde, frei zu fallen, weil er die Ursachen des Falles nicht kennt. Mit gutem Rechte dürfen wir denn wohl behaupten, daß Spinoza auch in seiner Schreibweise sich nicht verleugnet. Mag immerhin bei der Uebertragung seiner Gedanken in eine unlebendige, ihm nicht ganz geläufige Sprache Einiges von seiner Individualität verloren gegangen sein; finden wir auch nicht den ganzen Menschen in der Form seiner Schriften wieder, so bekundet doch auch sie die schlichte, starke und überzeugungstreue Persönlichkeit, welche sein Leben und seine Lehre geadelt hat.

Aus der Zeit, da Spinoza im Haag wohnte, stammt eine von Colerus überlieferte Beschreibung seiner äußeren Erscheinung. Danach war er „von mittlerer Größe und hatte feine Züge. Sein Aussehen zeigte, daß er von portugiesischen Juden abstammte; denn er hatte eine dunkle Hautfarbe, schwarzes lockiges Haar und lange schwarze Augenbrauen“. Leibniz,

der Spinoza im Jahre 1676 im Haag aufgesucht hat, giebt an, daß er „einen olivenfarbigen Teint und etwas Spanisches in seinem Gesichte“ gehabt habe. Ein älterer Geschichtschreiber, Goeree, der nicht zu den Anhängern Spinozas zählte, hebt hervor, daß sich besonders Gutherzigkeit, Sittsamkeit und Bescheidenheit in dem ihm vorliegenden Porträt ausprägen. Diesen Beschreibungen entspricht das schöne Bildnis Spinozas, das sich jetzt in der Wolfenbütteler Bibliothek befindet, und das wohl zu den Porträts gehört, die Anton Ulrich, der pracht- und kunstliebende Herzog von Braunschweig, durch Vermittelung des gelehrten Peter Francius bei Lebzeiten Spinozas in Holland anfertigen ließ. Deutlich ist die orientalische Abkunft Spinozas auf diesem Bilde zu erkennen. Deutlicher noch zeigt sich, welche tiefen Spuren die verheerende Krankheit, an der er langsam dahinsiechte, und die rastlose geistige Tätigkeit, der er sich zeitlebens hingab, dem langen schmalen Antlitz eingegraben haben, ohne daß doch seine eigenartige Schönheit verwischt wäre. Der Mann, dem diese Züge angehören, hat offenbar viel erlebt und viel gelitten, hat lange mit sich und den Menschen gerungen und den Sieg davongetragen. Es ist das Antlitz eines Kämpfers und Siegers. Dieser Mann hat Ehrgeiz und Habsucht, Lust und Leid der Welt überwunden und geht nun fest und ruhig seinen Weg. Ernst und durchdringend schaut er aus großen Augen uns an. Sie scheinen, von allem Gemeinen und Niedrigen abgewendet, über das nichtige Treiben der Menschen hinweg in die Tiefe der Natur zu dringen. Die hohe reine Stirn spiegelt die Klarheit des Geistes wider, die seine Schriften auszeichnet. Das mächtige Kinn, die starke gerade Nase deuten auf ungewöhnliche Kraft des Wollens. Aber daneben sind Sanftmut und Güte, oder, wie Goeree sagt, Gutherzigkeit und Bescheidenheit dem Gesichte aufgeprägt und mildern die strengen Linien. Auch von Entsagung und Ergebung sprechen diese Züge, nicht aber von jener Resignation, wie sie Ferdinand Keller gemalt hat, dem Abbilde dumpfer Trostlosigkeit und düsterer Schwermut. Im Leben Spinozas ist keine Spur von dem Gott und Glück verneinenden Pessimismus eines Leopardi oder Schopen-

hauer zu finden. Darum liegt auch auf seinem Gesichte der Seelenfrieden, den fruchtlose Auflehnung gegen die Notwendigkeit des Schicksals zerstört hätte. So erscheint uns das Bild als eine Vereinigung von Ernst und Milde, von Geistes- und Willenskraft, von tapferer Entsagungsfähigkeit und tiefer Gemütsruhe.

Diese Deutung des Charakters aus den Zügen eines Bildes, das eines unbekannten Malers Hand entworfen hat, kann freilich auf Sicherheit keinen Anspruch machen. Aber sie bezeichnet den geistigen Gehalt des Porträts vielleicht am zutreffendsten. Sie hält die Mitte zwischen den überschwänglichen Schilderungen der Einen und den geringschätzigen Urteilen der Anderen. So spricht Lavater von einem ihm vorliegenden Porträt Spinozas mit einer Art von Begeisterung. In ganz entgegengesetztem Sinne aber hat der deutsche Uebersetzer des Colerus über ein seiner Uebersetzung vorangestelltes Bildnis Spinozas geurteilt, das wohl auf ein Gemälde van der Spycks zurückgeht. Er fügt die Worte des Menagius bei: „Er trägt den Charakter der Verworfenheit (characterem reprobationis) auf seinem Antlitz.“ Nein, auch in dem schlechten Bilde kann nur Voreingenommenheit die Zeichen von Verworfenheit finden. Hegel hat eine geistvolle, aber falsche Deutung dieser Worte gegeben, wenn er die Verworfenheit in „Verwerfung“ umwandelt. „Signum reprobationis“, so sagt er, „der düstere Zug eines tiefen Denkers..., reprobationis allerdings, aber nicht einer passiven, sondern aktiven Mißbilligung der Meinungen, der Irrtümer und der gedankenlosen Leidenschaften der Menschen.“ Spinoza hat im Leben und in seiner Lehre die Meinungen, Irrtümer und Leidenschaften der Menschen verworfen; aber diese Verwerfung kann in seinem Bilde nur der ausgeprägt sehen, welcher mildere Züge übersieht.

Neuntes Kapitel.

Kämpfe um den theologisch-politischen Traktat.

> Man muß sich mit der Gewißheit trösten, zwar die Vorurteile gegen sich, aber die Wahrheit für sich zu haben, welche, sobald nur ihr Bundesgenosse, die Zeit, zu ihr gestoßen sein wird, des Sieges vollkommen gewiß ist.
> Schopenhauer.

Man glaube nicht, daß Spinozas Leben im Haag in ungetrübter Ruhe dahingegangen sei. Daß es von vielfacher Unruhe, von Störungen und Kämpfen erfüllt war, dafür sorgten seine Gegner. An erbitterten Gegnern und Feinden aber konnte es ihm nicht fehlen. Der theologisch-politische Traktat war ja in einem Lande erschienen, dessen Bevölkerung, wie erwähnt, zum allergrößten Teile dem strengen calvinistischen Bekenntnis gläubig anhing. Diesen Glauben hatten weder die vielfachen Sekten, die sich vom Protestantismus abgezweigt, noch die Meinungen der modernen Philosophen, die in Holland zahlreiche Anhänger gefunden hatten, zu erschüttern vermocht. Wohl war durch Mennoniten, Quäker, Kollegianten und Sozinianer eine freiere Auffassung einzelner Dogmen hie und da zur Geltung gekommen; wohl rüttelte die Philosophie eines Bacon, Herbert von Cherbury, Descartes, Hobbes mächtig an den überlieferten Vorstellungen von Gott und seinem Regiment. Nicht erschüttert aber vom Sturme der Zeit war der Glaube an einen persönlich waltenden Gott und seine Vorsehung, an Jesus Christus, den Sohn Gottes, und sein Erlösungswerk. Unerschüttert stand auch der Inspirationsglaube da: die Autorität der heiligen Schrift war der Felsen, auf dem das reformierte Bekenntnis und das Leben Aller, die ihm anhingen, ruhten. Und nun kam ein Mann ohne Amt und Würden, ohne Autorität und ohne Legitimation, ein armer jüdischer Glasschleifer, und erklärte für unwahr und irrig, was man bisher hoch und heilig gehalten hatte. Er sprach bedenkliche Lehren

über das Wesen der Gottheit aus und bekannte sich mit keinem Worte zum Glauben an den Gottmenschen. Er leugnete die Göttlichkeit der Offenbarung und sah die Bibel für Menschenwerk an. Er untersuchte die Bücher der heiligen Schrift mit derselben kühlen Wißbegierde, mit der ein Naturforscher ein merkwürdiges Insekt, ein Philologe seinen Homer und Vergil betrachtet. Er kümmerte sich um keine Lehre der Synagoge und kein Dogma der christlichen Kirche. Sich selbst, seine eigene Vernunft nahm er zum Maßstab bei der Beurteilung der Religion. Was Wunder, daß man ihn für einen Ketzer und Religionsleugner, für einen Atheisten und Glaubensschänder erklärte! Allerlei Gerüchte über Spinozas gefährliche Ansichten waren, wie oben gezeigt wurde, schon bevor er mit eigenen Schriften öffentlich aufgetreten war, in Holland ausgestreut worden und hatten den Haß der Theologen gegen ihn erregt. Die Veröffentlichung des Traktates entflammte den Haß zu offener erbitterter Feindschaft. Mochte sich Spinoza bei Besprechung religiöser Fragen in seiner Schrift auch der größten Zurückhaltung befleißigt, Dogmen und Einrichtungen der christlichen Kirche nur mit äußerster Vorsicht beurteilt haben, der wahre Sinn seiner Erörterungen konnte nicht verborgen bleiben, und erregte einen Sturm der Entrüstung. Bald regnete es Streit- und Schmähschriften gegen den Traktat. Und man polemisierte gründlich in jener Zeit, da der „furor theologicus“ durch Rücksichten des Anstandes noch wenig gemildert war und man Beleidigungen von Privatpersonen weniger hart beurteilte als in der Gegenwart. Man darf behaupten, daß wilde Tiere, wenn sie eine theologische Polemik führen könnten, mit Worten kämpfen würden, wie man sie zur Widerlegung Spinozas mit Vorliebe anwendete.

In unglaublich kurzer Zeit war der Traktat den Gelehrten Hollands und Deutschlands bekannt geworden, und hier wie dort fand er die weiteste Verbreitung. In den ersten Jahren nach 1670 erschienen nicht weniger als fünf neue Abdrücke der ersten Ausgabe — zum Teil freilich unter fremder Flagge als unschuldige historische oder medizinische Werke, als chirurgische Werke des Dr. Franziskus Henriquez de Villacorta,

als Werke des Arztes Franziskus de la Boe Sylvius, oder als Sammlung der historischen Schriften des Daniel Heinsius. Zugleich mit der Zahl der Leser wuchs die der Gegner. Im Anfang des Jahres 1670 war die erste Ausgabe des Traktates erschienen, und schon am 8. Mai desselben Jahres warnte der leipziger Professor Jakob Thomasius, der Lehrer Leibnizens und Vater des berühmten Rechtslehrers Christian Thomasius, in einer feurigen Rede vor der gottlosen Schrift. Am 1. Juni folgte Friedrich Rappolt seinem Beispiele, und im folgenden Jahre tat Johann Konrad Dürr, Professor in Altorf, das Gleiche. Am 28. Juni 1670 machte Fridericus Miegius, Professor in Heidelberg, Mitteilung von dem „Verwirrung erregenden, von der Wahrheit und der Religion weit abweichenden Buche“ Spinozas. Im August donnerte Johannes Melchior, Prediger zu Frech bei Bonn, in einer heftigen Epistel gegen Zinospa, wie er Spinozas Namen umwandelte, um zugleich auf ihn hinzuweisen und ihn, dessen Autorschaft noch nicht feststand, nicht ausdrücklich zu nennen. So stellten sich die Theologen Deutschlands unmittelbar nach dem Erscheinen des Traktates ihm gegenüber, und in gleichem Sinne sprach sich Leibniz in einem Schreiben vom 31. Januar des folgenden Jahres aus. — Daß man in den theologischen und nichttheologischen Kreisen Hollands nicht anders urteilte, zeigen Briefe aus den Jahren 1670/71. So schreibt der Philologe Burman an den Hebraisten Alting im Juli 1670, also wenige Monate nach dem Erscheinen des Traktates: „Ich wünschte wohl, daß von Ihrer Hand unter dem Zorne der Götter und Menschen das höchst verderbliche, unheilvolle Buch über die Freiheit des Philosophierens, das eine theologisch-politische Abhandlung zu sein verspricht, zu Boden geworfen werde. Außer Ihnen kenne ich keinen, der es vernichten könnte.“ Aehnlich äußert sich der Philologe Johann Georg Graevius. Im April 1671 berichtet er Leibniz: „Im vorigen Jahre erschien hier das höchst verderbliche Buch, der theologisch-politische Traktat, der das ungerechteste Recht der Natur einsetzt, die Autorität der heiligen Schrift erschüttert und der Gottlosigkeit die Türe weit öffnet. Sein Verfasser soll ein Jude namens Spinoza sein, der längst wegen seiner un-

geheuerlichen Ansichten aus der Synagoge entfernt worden ist.“ Noch schärfer urteilt der durchaus nicht zelotische Theologe Philipp van Limborch, das Haupt der Arminianer in Holland. Am 23. Juni 1671 äußert er sich in einem noch ungedruckten Briefe folgendermaßen: „Der Ueberbringer dieses Briefes wird Ihnen in meinem Namen jenen berüchtigten theologisch-politischen Traktat übergeben, als dessen Verfasser Benedictus Spinoza gilt, der aus einem Juden ein Deist, wenn nicht Atheist geworden ist. Ich erinnere mich nicht, jemals ein verderblicheres Buch gelesen zu haben. Er verlacht die Propheten und Apostel; ihm zufolge sind niemals Wunder geschehen, ja sie können nicht geschehen. Es giebt ein Fatum, an das auch Gott gebunden ist; aber er beschreibt Gott so, daß er sein Dasein völlig aufzuheben scheint. . . Solche Menschen greifen nicht bloß diesen oder jenen einzelnen Glaubenssatz, sondern die Seele der Religion selbst an.“ — Aehnlich urteilt er in einem an Lambert van Velthuysen gerichteten Briefe vom 13. September 1671. Nicht günstiger denkt Lambert van Velthuysen vom Traktate. Er begnügt sich nicht mit einer allgemeinen Verurteilung der spinozischen Ketzerei, sondern begründet seine Ansicht im Anfang des Jahres 1671 in einem ausführlichen an Jakob Ostens gerichteten Briefe, aus dem Einiges unten mitzuteilen sein wird.

Den Reden, Briefen und Abhandlungen gegen den Traktat folgten bald umfangreiche gelehrte Widerlegungsschriften. In dem Einen Jahre 1674 erschienen ihrer nicht weniger als fünf. Jakob Batelier, Prediger der Remonstranten im Haag, unternimmt es, gegen Spinoza die Wahrheit der biblischen Wunderberichte zu erweisen. Reinier van Mansfelt, Professor der Theologie in Utrecht, will in einem erst nach seinem Tode im Jahre 1674 veröffentlichten Werke den Traktat „in die Finsternis zurückwerfen, aus der er hervorgegangen ist“. Musäus, Professor der Theologie in Jena, und Wilhelm Blyenbergh, der zehn Jahre früher um Spinozas Freundschaft geworben hatte, bekämpfen den Traktat bald mit stumpferen, bald mit schärferen Waffen, wie sie die Theologie und die theologisch gefärbte Philosophie der Zeit ihnen zu liefern vermochte. Nicht minder

eifrig nahmen sich in den folgenden drei Jahren, den letzten, die zu leben Spinoza vergönnt war, andere Theologen und Nichttheologen der, wie sie glaubten, von ihm aufs äußerste bedrohten Religion an. So Johann Bredenburg, ein gelehrter Weber in Rotterdam, Frans Cuyper, der, obgleich der freien Richtung der Kollegianten angehörig, doch als eifriger Gegner Spinozas auftrat, Theophil Spizelius, Prediger der lutherischen Kirche in Augsburg, und Pieter van Mastricht, der im Jahre 1677 in einer heftigen Streitschrift, der „Novitatum Cartesianarum Gangraena“, Spinozas Traktat als warnendes Beispiel der religionsfeindlichen Lehren anführte, zu denen Descartes seine Anhänger verleite.

Es würde zu weit führen, wollte man auch nur einen knappen Auszug aus allen diesen Streit- und Schmähschriften dem Leser vorlegen. Es muß genügen, eine kurze Uebersicht über zwei derselben zu geben, welche den Ton, den die Gegner Spinozas anzuschlagen liebten, kennzeichnen, und über welche charakteristische Urteile Spinozas vorliegen. Das sind Reinier van Mansvelts langatmiges Buch Adversus anonymum theologo(!)-politicum und Lambert van Velthuysens Gegenschrift, die Jakob Ostens dem Philosophen in einem Briefe zugesendet hat. Mansvelt verurteilt den Traktat als ein der Religion und dem Staate gleich verderbliches Buch. „Mit diabolischer Kunst“, sagt er, „hat der Verfasser das Gebäude seines Atheismus errichtet. Er erklärt, Gott und Welt, Geist und Körper seien eines und dasselbe. Er kämpft nicht für Freiheit des Denkens, sondern für ruchlose Frechheit. Seine Grundsätze fördern nicht, sondern zerstören den Frieden der Republik. Das ganze Buch sollte daher ewiger Finsternis überliefert (d. h. konfisziert und vernichtet) werden.“ Den verderblichen Ansichten Spinozas stellt Mansvelt sodann seine von Descartes ausgehende Erkenntnislehre und die überlieferten Lehren des Christentums, die er nach Anleitung Melanchthons und Taurellus' auffaßt, gegenüber. Auf diesem Grunde läßt sich denn die herbste Kritik des theologisch-politischen Traktates mit Leichtigkeit aufbauen. In der Tat, wer sich zu Mansvelts unreflektiertem Glauben an Offenbarung und göttliche Inspiration bekennt, der muß

Spinozas Ansicht von Prophetie und Wundern, von Inhalt, Form und Abfassung der biblischen Bücher als heillose Irrlehren zurückweisen; der kann kein Verständnis haben für Spinozas tiefgreifende Erörterungen über die äußeren Schicksale der heiligen Schriften; der findet keine Schreibfehler, keine Lücken, keine Zusätze und keine Widersprüche in ihnen; der muß annehmen, daß Spinoza das Ansehen der Bibel zerstört, das Wort Gottes seiner Heiligkeit entkleidet und es menschlichem Gutdünken und menschlicher Willkür unterworfen hat. Wie Spinozas Auffassung der Bibel, so verurteilt Mansvelt auch seine politischen Grundsätze als alberne, unsinnige, freche Aeußerungen eines vom Teufel irregeführten Geistes. Er erblickt nicht gleich Spinoza in der Staatsgewalt die Quelle alles, auch des kirchlichen Rechtes, sondern leitet es von der göttlichen Offenbarung ab. Er will nicht mit Spinoza die Liebe zum Vaterlande als höchste Tugend der Bürger ansehen, sondern die Liebe zu Gott ihr überordnen. Das Volkswohl ist ihm auch nicht der höchste Begriff, dem alle göttlichen und menschlichen Gesetze sich anpassen müssen, sondern das einzige Ziel aller menschlichen Gesetze soll die Förderung der Verehrung Gottes auf Erden und die Erlangung ewigen Heiles durch Christus sein. Calvin folgend, erklärt Mansvelt, daß die Untertanen allen Gesetzen den Gehorsam verweigern müssen, die den göttlichen, in Natur und heiliger Schrift offenbarten Geboten widerstreiten. Wer anders handelt, begeht ein Verbrechen gegen die Majestät Gottes. Mit großer Heftigkeit wendet er sich sodann gegen die Denk- und Lehrfreiheit, die Spinoza für die Staatsbürger fordert: „Der Frieden und die Sicherheit des Staates wird untergraben, wenn Irrtümer aller Art im Staate gelehrt, verkündet und verbreitet werden dürfen, wie sie im Traktat von Spinoza gelehrt, verkündet und verbreitet worden sind. Die Obrigkeit muß sich selbst und die guten Bürger mit allen Mitteln gegen die Verführer des Volkes schützen und sie durch die ihr von Gott gegebene Macht im Zaume halten. Denn nicht umsonst führt sie das Schwert.“ Zum Schlusse bittet der Verfasser Gott, daß er die Augen der Obrigkeit öffne und ihr die Kraft und den Willen

gebe, die Untertanen zu leiten und die Irrtümer zu unterdrücken.

Es ist der Geist starren Buchstabenglaubens und Religionseifers, der aus diesem Buche zu den Zeitgenossen Spinozas sprach. Und es kann wohl kaum bezweifelt werden, daß die giftigen Bemerkungen Mansvelts am Ende seines Buches dazu beigetragen haben, den Haß der Theologen gegen den theologisch-politischen Traktat zu schüren und die Behörden zum Einschreiten gegen ihn zu veranlassen.

Es läßt sich erwarten, daß Spinoza über Mansvelts heftige Kritik seines Buches nicht eben glimpflich geurteilt haben werde. Die Unterjochung der Vernunft, die von Mansvelt gepredigt wird, die Kritiklosigkeit, die sich in der gänzlich unzureichenden Beurteilung des Bibeltextes geltend macht, die Unkenntnis hebräischer Sprache und Litteratur, die sich als fromme Bescheidenheit spreizt, mußten ihn, der die Bibel wie kaum ein anderes Buch kannte und an die Macht und das Recht der Vernunft wie an sein eigenes Selbst glaubte, empören und das Werk Mansvelts als eine törichte Auflehnung gegen die Wahrheit erscheinen lassen. Das geht aus seinen Aeußerungen im fünfzigsten Briefe hervor: „Das Buch, das der utrechter Professor gegen das meinige geschrieben hat, habe ich im Fenster eines Buchhändlers aushängen sehen, und aus dem Wenigen, was ich damals in ihm gelesen habe, erkannte ich, daß es nicht des Lesens, noch viel weniger einer Beantwortung wert ist. Ich ließ daher das Buch und seinen Verfasser. Lächelnd dachte ich bei mir, daß die Unwissendsten zugleich die Ecksten und Schreiblustigsten sind.“

Bedeutender, wenn auch von viel geringerem Umfange, ist Lambert van Velthuysens in Form eines Briefes geschriebene Abhandlung vom Jahre 1671, der Spinoza eine kurze Verteidigung entgegengestellt hat. Lambert ist um zehn Jahre älter als Spinoza. Arzt, Philosoph, Jurist und Staatsmann, hat er für Descartes und freie wissenschaftliche Forschung mannhaft gekämpft, mit Spinozas religiösen und philosophischen Anschauungen aber sich nie befreunden können. Wie sehr er sich auch bemühte, den wahren Sinn der spinozischen Schriften

zu erfassen, zustimmen konnte er ihnen nicht, weil sie gar zu weit von den Lehren seiner Kirche abwichen, in denen er volle Befriedigung fand. Sehr hart urteilt Velthuysen über den ihm damals noch unbekannten Verfasser des Traktates. Er wirft ihm vor, daß er, um nicht als abergläubisch zu erscheinen, alle Religion von sich geworfen habe. „Kein Deist,“ so sagt Velthuysen, ‚hat jemals mit solcher Schlauheit und Verschlagenheit für seine Sache das Wort geführt, wie der Verfasser des Traktats. . . Sein Determinismus läßt keinen Raum mehr für das jüngste Gericht, für Lohn und Strafe. . . Er lehrt, daß das Weltall selbst Gott sei, ja er zerstört in versteckter Weise alle Gottesverehrung.“ So beginnt Velthuysen mit dem Vorwurf, Spinoza sei Deist; im Fortgange seiner Kritik stellt er ihn den Pantheisten gleich, und zum Schlusse verurteilt er ihn als einen Atheisten! Genaueres über seine Einwendungen ersehe man aus Spinozas ausführlicher Antwort.

In ihr sucht der Philosoph sämtliche ihm gemachten Vorwürfe zu entkräften. Er schreibt an Jakob Ostens: „Mein Freund! Sie wundern sich ohne Zweifel, daß ich Sie so lange warten ließ; aber ich konnte mich kaum dazu entschließen, auf die Schrift jenes Mannes, die Sie mir mitgeteilt haben, zu antworten, und ich tue es jetzt nur, weil ich es Ihnen versprochen habe. Doch um auch meiner Neigung nachzugeben, werde ich so wenig Worte wie möglich machen und in Kürze zeigen, wie falsch er meine Ansichten ausgelegt hat. Ob er das aus Bösartigkeit oder Unwissenheit tut, kann ich nicht entscheiden. Doch zur Sache. Zuerst sagt er, es komme wenig darauf an zu wissen, welchem Volke ich angehöre und welche Lebensweise ich führe. Hätte er das gewußt, so würde er nicht so leichthin geglaubt haben, daß ich Atheismus lehre. Denn die Atheisten pflegen Ehren und Reichtümer über die Maßen zu erstreben, die ich immer verachtet habe, wie Alle, die mich kennen, wissen. Ferner sagt er, um sich den Weg zu seinem Ziele zu bahnen, daß ich „nicht stumpfen Geistes“ sei. Er glaubt nämlich, so leichter beweisen zu können, daß ich listig und in böser Gesinnung die grundschlechte Lehre der Deisten verfochten habe. Das beweist hinlänglich, daß

er meine Gründe nicht verstanden hat. Denn wer kann wohl so verschlagen sein, daß er heuchlerisch so viele und so triftige Gründe für eine Sache beibringen könnte, die er für falsch hält? . . . Er fährt dann fort, daß ich, um den Vorwurf des Aberglaubens zu vermeiden, alle Religion von mir geworfen zu haben scheine. Ich weiß nicht, was er unter Religion und unter Aberglauben versteht. Oder, so frage ich, hat der alle Religion von sich geworfen, der erklärt, daß Gott als höchstes Gut anzuerkennen und mit freiem Geiste zu lieben sei? Daß in ihm allein unser höchstes Glück und unsere höchste Freiheit bestehe? Ferner daß der Lohn der Tugend die Tugend selbst, die Strafe der Torheit aber die Torheit selbst sei? Und das habe ich nicht bloß ausdrücklich gelehrt, sondern mit unangreifbaren Gründen erwiesen. . . Ich gehe zu seiner Darlegung, daß ich mit versteckten und übertünchten Gründen Atheismus lehre, über. Die Grundlage seiner Beweisführung ist seine Meinung, daß ich Gottes Freiheit aufhebe und ihn dem Fatum unterwerfe. Diese Meinung ist irrig. Denn ich habe in derselben Weise behauptet, Alles folge mit unverbrüchlicher Notwendigkeit aus Gottes Natur, wie Alle behaupten, aus Gottes Natur folge, daß er sich selbst erkenne. Niemand sicherlich wird leugnen, daß das mit Notwendigkeit aus der göttlichen Natur folgt, und dennoch glaubt niemand, daß Gott von irgend einem Fatum gezwungen, sondern vielmehr, daß er durchaus frei, wenn auch notwendig, sich selbst erkennt. . . . Diese unausweichliche Notwendigkeit der Dinge hebt weder die göttlichen, noch die menschlichen Gesetze auf. Denn die Vorschriften der Moral, mögen sie nun die Gesetzesform von Gott erhalten oder nicht, sind gut und heilsam, und mögen wir das Gute, das aus der Kraft und Liebe Gottes folgt, von Gott als dem Richter empfangen, oder mag es aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur fließen, es wird darum nicht mehr und nicht weniger erstrebenswert sein. Ebenso wird im Gegenteil das Böse, das aus bösen Werken folgt, darum, weil es notwendig aus ihnen hervorgeht, nicht weniger zu fürchten sein. Und endlich mögen wir das, was wir tun, frei oder notwendig tun, immer werden wir von

Hoffnung oder Furcht geleitet. Daher behauptet er mit Unrecht, ich nehme an, daß für Vorschriften und Gebote kein Raum mehr sei, oder, wie er später sagt, daß es keine Erwartung des Lohnes und der Strafe gebe, da ja Alles vom Fatum abhänge und in unausweichlicher Notwendigkeit aus Gott hervorgehe. . . Ich gehe zum Schlusse seiner Darlegung über, wo er sagt, es sei mir nicht möglich zu beweisen, daß Mohammed kein wahrer Prophet gewesen ist. Das sucht er aus meinen Beweisgründen darzutun, während doch aus ihnen klar hervorgeht, daß Mohammed ein Betrüger gewesen ist. Denn er hebt die Freiheit völlig auf, welche die allgemeine, durch das natürliche und prophetische Licht offenbarte Religion gewährt und, wie ich gezeigt habe, gewähren muß. . . Würde er aber entgegnen, auch Mohammed habe ein göttliches Gesetz gelehrt und sichere Zeichen seiner Sendung angegeben, wie das auch die übrigen Propheten taten, so giebt es für ihn keinen Grund zu behaupten, daß Mohammed kein wahrer Prophet gewesen sei. Und was die Türken selbst und die übrigen Heiden betrifft, so glaube ich, daß sie, wenn sie Gott durch Gerechtigkeit und Nächstenliebe verehren, den Geist Christi besitzen und selig sind, was sie auch immer von Mohammed und den Orakeln aus Unwissenheit glauben mögen."

Spinoza urteilt, wie wir sehen, äußerst schroff über den ihm unbekannten Verfasser der Entgegnung. Er beschuldigt ihn der Bösartigkeit oder Unwissenheit. Und in dem Autographon des Briefes, der vielfach verändert in den nachgelassenen Werken abgedruckt ist, nennt er seine Einwendungen „Albernheiten". Es ist der Unmut über die ungerechten Angriffe Velthuysens, der ihn selbst ungerecht gegen den überzeugungstreuen und gelehrten Mann gemacht hat. Insbesondere blickt aus jeder Zeile die Entrüstung über den Vorwurf des Atheismus und der Heuchelei hervor. Wir haben Spinozas Ansicht über Religion schon kennen gelernt. Er hat jede Religion verworfen, deren Wesen in widervernünftigen Dogmen und unverständlichem Formelkram besteht. Aber er ist darum kein Atheist. Sein Gott ist keine im Himmel thronende Person, sondern die ewige Substanz der Dinge, seine Religion die Er-

kenntnis dieses unendlichen Wesens und die Tugend, die aus ihr fließt. Wer diese Erkenntnis und diese Tugend besitzt, der ist nach Spinoza kein Atheist. Atheist ist der Selbstsüchtling, der an den Gütern der Erde hängt, nicht der Mann, der Reichtum und Ehren verschmäht, Gott als höchstes Gut anerkennt und das Gute tut um des Guten willen, nicht in der Hoffnung, dafür belohnt zu werden. Und den Geist Christi hat jeder, der Gott in Gerechtigkeit und Liebe verehrt — er sei Türke oder Heide, Jude oder Christ. Das ist Spinozas Glaubensbekenntnis, das den innersten Kern seiner Lehre ausmacht. Velthuysen aber weiß nichts von solchem Glauben. Ihm ist Religion identisch mit der Konfession der Reformierten, mit dem Glauben an den persönlichen Gott der Bibel, an seine Vorsehung und Offenbarung und an die Autorität der heiligen Schrift. Nichts kann so gründlich verschiedene Anschauungen ausgleichen. Velthuysen mußte Spinozas Traktat verwerfen, der ganz auf rationalistischem Grunde steht. Darum erklärt er Spinoza für einen Atheisten. Und Spinoza, der von keinem kirchlichen Dogma gebundene Denker, verstand Velthuysens Einwendungen nicht, die völlig im Boden der Ueberlieferung wurzeln. Darum erklärt er, nicht zu wissen, ob Velthuysen aus Unwissenheit oder Böswilligkeit seine Ansichten mißdeutet habe. — Wie den Vorwurf des Atheismus, so wehrt Spinoza auch den der Heuchelei in großer Erregung ab. Velthuysen hatte behauptet, daß Spinoza „listig und in böser Gesinnung die grundschlechte Lehre der Deisten verfochten habe“. „Aber,“ so entgegnet Spinoza, „kann ein Heuchler so viele triftigen Gründe für eine Sache beibringen, die er für falsch hält?“ Es ist der feste Glaube an die Ueberzeugungskraft der Wahrheit, die den Nerv dieser Widerlegung bildet. Für den Irrtum giebt es keine triftigen Gründe. Oder, wie Spinoza an anderem Orte erklärt: „Die Wahrheit bezeugt sich selbst und die Falschheit.“

Der Briefwechsel zwischen Spinoza und Velthuysen ist durch Vermittelung Ostens' geführt worden, ohne daß Angreifer und Verteidiger von einander wußten. Später traten sie in persönlichen Verkehr, infolgedessen Spinoza seinen Gegner

aufrichtig achten lernte, obgleich dieser so wenig wie jener seine religiösen und philosophischen Ansichten jemals aufgab. Von häufigen Gesprächen mit Spinoza berichtet Velthuysen in der Vorrede zu seinen im Jahre 1680 herausgegebenen Werken. Und Spinoza bittet Velthuysen in einem Brief, der im Herbste des Jahres 1675 geschrieben ist, um die Erlaubnis, jene Ostens zugesendeten Einwendungen samt der eigenen Antwort den Erläuterungen zum theologisch-politischen Traktat. die er herauszugeben beabsichtige, beifügen zu dürfen. Er möge zuvor in Spinozas Antwort Alles verbessern oder streichen, was ihm zu schroff ausgedrückt scheine, und seinem Manuskripte die Einwendungen, die er sonst noch gegen den theologisch-politischen Traktat zu erheben habe, hinzufügen. „Denn es giebt niemanden," so schließt Spinoza seinen Brief, „dessen Gründe ich lieber erwägen möchte. Ich weiß ja, daß Sie lediglich von der Liebe zur Wahrheit geleitet werden und kenne die Lauterkeit Ihrer Gesinnung." Das klingt freilich ganz anders, als die oben angeführten Aeußerungen Spinozas über den unbekannten Verfasser des von Ostens ihm zugesendeten Briefes. Es scheint, daß Velthuysen die Bitte Spinozas nicht erfüllt hat. Denn jener Brief Velthuysens ist den Anmerkungen zum theologisch-politischen Traktat niemals beigefügt, sondern in den nachgelassenen Werken Spinozas veröffentlicht worden. Velthuysen aber hat seine Einwendungen gegen den Traktat alle Zeit aufrecht erhalten. Er gab ihnen im Jahre 1680 erneuten scharfen Ausdruck, als er in seiner Schrift „Ueber natürliche Gottesverehrung und Ursprung der Sittlichkeit" Spinozas Ethik zu widerlegen unternahm. In ihr, wie in dem an Ostens gerichteten Briefe, heißt Spinoza ein Atheist, der Religion und Moral zerstören möchte, der Gott und Menschen dem Fatum und der Notwendigkeit unterwirft und Willen und Wahlfreiheit ihnen nimmt „und der das alles mit so schlauer Methode tut, daß man glauben könnte, ein böser Geist habe ihm jene Gedanken eingegeben".

Fast alle diese Gegner Spinozas erscheinen uns, mit ihm verglichen, unsäglich klein. Sie kommen ihm weder an Tiefe der Erkenntnis, noch an Weite des Blickes, noch an geschichtlicher

Bedeutung nahe. Aber unleugbar ist, daß sie viel fester auf ihrem Standpunkte stehen, als er auf dem seinigen, und daß, wenn auch viele ihrer Einwendungen jedes Grundes entbehren, das Recht doch oft auf ihrer Seite ist. Es ist oben gezeigt worden, daß Spinoza durch die Verhältnisse der Zeit und des Landes, in dem er schrieb, gezwungen war, bei der Aussprache seiner religiösen Ansichten höchst behutsam zu Werke zu gehen. Er hat nach einer Vermittelung zwischen Philosophie und Theologie gesucht und sein letztes Wort über Dinge des Glaubens selten ausgesprochen. Er hat die Bibel kritischer Forschung unterworfen, aber seinen Zeitgenossen zuliebe oft genug eine Uebereinstimmung zwischen ihr und seiner Lehre gefunden, wo der entschiedenste Gegensatz bestand. Das drückte vielen seiner Erörterungen den Stempel der Unentschlossenheit und Haltlosigkeit auf, und seine Gegner säumten nicht, auf solche schwachen Punkte hinzuweisen. Musäus hat vollkommen recht, wenn er gegen Spinoza betont, daß Religion noch etwas mehr vom Menschen fordert, als Gehorsam und Liebe; daß Spinoza die metaphysischen Elemente der Religion gänzlich übersehen hat; daß es keineswegs, wie Spinoza glaubt, gleichgiltig für unsern Glauben ist, ob wir uns Gott als Feuer, Geist, Licht oder Vernunft vorstellen; daß die heilige Schrift den Willen Gottes und das Naturgesetz durchaus nicht für identisch erklärt und daß die Zeremonien den Israeliten nicht bloß zur Beförderung ihres zeitlichen Glückes und des Staatswohles gegeben worden sind. Es ist eine ebenso zutreffende wie boshafte Bemerkung von Thomasius, daß Spinoza, der sich glücklich preist, in einem Staate zu leben, der seinen Bürgern völlige Denk- und Glaubensfreiheit zugestehe, doch nicht ganz so glücklich sein könne, da er ja nicht einmal habe wagen dürfen, sich als Verfasser des Traktates offen zu nennen. Daß ferner Spinoza manche Stellen der Bibel mißverstanden oder falsch gedeutet, daß er insbesondere oft mit Unrecht seine philosophischen Ansichten in die Bibel hineingetragen hat, darauf haben mehrere seiner Gegner, insbesondere aber Frans Cuyper, aufmerksam gemacht. Erwägt man die angeführten Tatsachen, so wird man die Gegner Spinozas milder beurteilen,

als es zu geschehen pflegt, und es begreifen, daß Männer, unbedeutend wie die meisten der genannten, das Urteil der Mit- und Nachwelt über Spinoza auf ein Jahrhundert hinaus zu bestimmen vermocht haben. Sie haben mit seltener Einmütigkeit Spinoza für einen Zerstörer der Moral und Religion, seine Lehre für eine Absurdität erklärt. Damit war das Todesurteil über seine Philosophie gesprochen und sein Einfluß auf die Entwickelung der Geisteswissenschaften für lange Zeit gehemmt. Er ward wie ein toter Hund beiseite geworfen: ein Sittenverderber und Gottesleugner verdiente ja kein besseres Schicksal.

Der Donner, der in den Streitschriften der deutschen und holländischen Theologen lärmte, hat Spinoza wenig angefochten. Die Gründe, die man gegen ihn geltend machte, die Wehrufe, die man über ihn ausstieß, die Beschimpfungen und Verwünschungen, die man gegen ihn schleuderte, vermochten seine fest begründeten Ansichten nicht zu erschüttern und gefährdeten auch seine persönliche Sicherheit nicht. Wer von Außenstehenden von dieser Polemik erfuhr, mußte sie für eine jener zahlreichen, rein theoretischen Fehden halten, an denen die Theologie des siebzehnten Jahrhunderts überreich ist. Gefährlicher aber waren die Blitze, welche die kirchlichen Behörden Hollands gegen den Ketzer schleuderten. Es war der amsterdammer Kirchenrat, der von allen geistlichen Körperschaften zuerst gegen Spinoza vorging. In einer außerordentlichen Versammlung vom 30. Juni 1670 beschloß er, daß eine Beschwerde über den theologisch-politischen Traktat der Kreissynode eingereicht werde. Die Kreissynode von Amsterdam erklärte darauf das Buch für gotteslästerlich und gefährlich und wendete sich an die Synode von Nordholland, um ein Verbot desselben und anderer gefährlichen Bücher zu erwirken. Die Synode hielt die Beschwerde für durchaus begründet und beschloß, ernste Maßregeln gegen den Traktat zu ergreifen. Eine ähnliche Erklärung gab die Synode von Südholland im Juli des Jahres 1670 ab. Von dieser Zeit an ist der Traktat Gegenstand fortwährender Anträge und Beschwerden der Kirchenräte, Kreis- und Provinzialsynoden von Holland. Die Kirchenräte und Kreissynoden vom Haag und von Leiden, die

Synoden von Utrecht, Dordrecht, Geldern, Friesland, sowie die der wallonischen Kirchen unterließen es nicht, sich dem Kampfe gegen den Traktat anzuschließen. In allen Beschlüssen der frommen Versammlungen ward auf die Gemeingefährlichkeit der Schrift hingewiesen und ihre Unterdrückung als Pflicht der Obrigkeit hingestellt. Aber nicht die Beschwerden einzelner Geistlichen oder einer einzelnen Synode sollten den Behörden zugesendet werden. Ein Ansturm der gesamten Geistlichkeit der niederländischen Provinzen ward geplant und in geschickter Weise ausgeführt. Die Synode von Südholland beschloß im Juli 1670, daß die Brüder Prädikanten, jeder in seiner Stadt, die Magistrate veranlassen sollten, „alle ketzerischen Bücher, insbesondere aber das schlechte und gotteslästerliche Buch, den theologisch-politischen Traktat, zu unterdrücken und zu verbieten“. Die Brüder auf dem platten Lande aber „sollten bei dem edlen Hofe von Holland anhalten“ und auch die Deputierten der Synode „sollten bei dem edlen Hofe Maßregeln dagegen ergreifen“. Von ähnlichen Schritten gegen den Traktat, die unternommen wurden oder unternommen werden sollten, geben zahlreiche vor kurzem veröffentlichte Protokolle niederländischer Kirchenräte und Synoden Kunde. Zugleich suchten die glaubenseifrigen Geistlichen auf nichtamtlichen Wegen einzelne einflußreiche Personen gegen den Traktat einzunehmen und durch sie den Feuerbrand zu ersticken, den Spinoza in die Kirchen Hollands geworfen hatte. Man wirkte in diesem Sinne auf den Vorsitzenden der Kommission des Hofes von Holland, auf Jan de Witt, den Ratspensionär von Holland, und auf seinen Nachfolger Gasper Fagel ein. Jedes erreichbare Mittel, das zur Unterdrückung der gefährlichen Schrift führen konnte, ward angewendet. Solange jedoch Jan de Witt das Ruder des Staats in starken Händen hielt, blieben alle Anstrengungen der Prädikanten und der Synoden ohne Erfolg. Er, der Gegner geistlicher Unduldsamkeit und der Freund Spinozas, wußte die Wünsche der Geistlichkeit zu vereiteln und jede strenge Maßregel der Behörden zu verhindern. Auch nach seiner grauenvollen Ermordung strengten Prädikanten und Synoden vergebens ihre Kräfte an, um Spinoza unschädlich zu

machen. Denn noch saßen freidenkende Männer genug in hohen Stellungen, die Spinoza beschützten: Hudde, der ehrwürdige Bürgermeister von Amsterdam, Cuffeler, der später in einer umfangreichen Schrift die Verteidigung Spinozas unternahm, Vroesen, dem man die Abfassung der ältesten von Bewunderung Spinozas erfüllten Biographie des Philosophen zuschrieb, und Konrad Burgh, der Finanzminister Hollands. Seit dem Jahre 1674 aber trat Prinz Wilhelm III. immer selbständiger und kraftvoller auf, und um die Macht der gegnerischen freigesinnten republikanischen Partei, der Loovesteiner, wie man sie nannte, zu brechen, stellte er sich ganz auf die Seite der mächtigen orthodoxen Geistlichkeit. Im Juli 1674 ward denn vom Hofe von Holland ein Verbot des theologisch-politischen Traktates und anderer ketzerischen Schriften erlassen. Strenge Maßregeln wurden in den folgenden Jahren auch gegen die Theologen ergriffen, deren Orthodoxie nicht über allen Zweifel erhaben war. Heidanus, wohl der angesehenste unter den philosophisch gebildeten Theologen Hollands jener Zeit, ward seines Lehramtes an der leidener Hochschule entsetzt, und sein Freund van der Waaijen in die Verbannung geschickt. Ein ähnliches Schicksal drohte dem leidener Professor Christoph Wittich. In dieser Zeit wird denn von den kirchlichen Behörden von neuem Sturm gegen Spinozas Traktat gelaufen. Man erklärt, daß die Ausführung jenes Verbotes eine zu lässige sei. Darum mahnt der leidener Kirchenrat in einer Eingabe vom 15. Februar 1675 den Magistrat der Stadt, „um der Ehre Gottes und der Wohlfahrt seiner Kirche willen . . . Hand an das nötige und lang erbetene Werk der Besserung zu legen, alle öffentlichen Versammlungen der Päpstlichen zu verbieten, den öffentlichen Verkauf aller der in dem Plakat vom Juli 1674 genannten Bücher — zu denen der theologisch-politische Traktat gehörte — zu verhindern und keinen päpstlich oder remonstrantisch Gesinnten zu irgend einem Amte zu befördern“. Dies alles, „damit Gottes lodernder Zorn und Strafgerichte gnädig abgewendet werden und die christliche reformierte Kirche blühe; damit von der Kirche die Schmach genommen werde, keine wahre reformierte zu sein, weil alle

Religionen hier zugelassen werden". So „die Prediger und Aeltesten der niederländischen Kirche Leidens, die aufrichtigen, treuen und untertänigen Diener des Magistrates". In ähnlichem Sinne, wenn auch in minder leidenschaftlichem Tone sprachen die Kirchenräte im Haag, die Synoden von Nord- und Südholland, von Utrecht, Dordrecht, Friesland und der wallonischen Kirchen Hollands.

Spinoza hat sich durch die unablässigen Anfeindungen nicht beirren und in seinem Gleichmut nicht erschüttern lassen. Er schliff seine Gläser, versenkte sich in seine philosophischen und sonstigen wissenschaftlichen Untersuchungen und ließ die Feinde toben, ohne sie auch nur einer Entgegnung zu würdigen. „Ich habe niemals die Absicht gehabt, einen meiner Gegner zu widerlegen; so unwürdig einer Entgegnung sind sie mir alle erschienen," schreibt er im September 1675. Inmitten der Bewegung, die sein Traktat erregt hatte, nimmt er die um dieser Schrift willen jahrelang unterbrochene Arbeit an dem Grundwerk seiner Philosophie wieder auf. Als lebte er im tiefsten Frieden mit seiner Umgebung, arbeitet er ununterbrochen an der Vollendung der Ethik, die seinen freien Ansichten über Gott und Welt einen noch viel schärferen Ausdruck geben sollte, als der theologisch-politische Traktat. Kurz nach dem Verbote des Traktates durch die Staaten von Holland zirkulieren Abschriften der neu redigierten Ethik unter den Freunden Spinozas. Im Juli 1675, also ein Jahr nach jenem Verbote, ist die neue Bearbeitung vollendet, und Spinoza begiebt sich nach Amsterdam, um die Drucklegung zu veranlassen. Sein Vorhaben aber stößt auf Schwierigkeiten, über die er selbst Folgendes berichtet: „Während ich den Druck betreibe, wird überall das Gerücht ausgestreut, ein neues Buch von mir über Gott sei unter der Presse, und ich suche darin zu beweisen, es gebe keinen Gott. Daher nahmen gewisse Theologen, welche dieses Gerücht hervorgerufen hatten, Gelegenheit, über mich bei dem Prinzen von Oranien und den Behörden Klage zu erheben. Ausserdem hörten einige alberne Kartesianer, die im Rufe standen, mir günstig gesinnt zu sein, nicht auf, meine Ansichten und Schriften zu schmähen,

um jenen Verdacht von sich abzuwälzen, und sie hören noch jetzt damit nicht auf." Mit der letzten Aeußerung stimmt der Biograph Spinozas, Lucas, überein. Er erzählt: „Die Anhänger Descartes' haben, um die Anklage des Atheismus von sich abzuwehren, Alles, was sie konnten, getan, um den Blitz auf das Haupt unseres Philosophen herabzuziehen... Aber die Verfolgung, welche die Kartesianer gegen Spinoza erregten und die solange anhielt, wie er lebte, konnte ihn nicht wankend machen, sondern bestärkte ihn nur im Aufsuchen der Wahrheit."

Wer die Männer waren, die um diese Zeit das Volk und die Behörden der Niederlande gegen Spinoza aufreizten und dadurch die Veröffentlichung der Ethik für einige Jahre verhinderten, würden wir gern erfahren. Die erwähnten gegen Spinoza aufgetretenen Schriftsteller und geistlichen Behörden können nicht gemeint sein, da ihre Angriffe sich nur gegen den schon veröffentlichten theologisch-politischen Traktat, nicht aber gegen das neue, noch gar nicht gedruckte Buch richteten. Nun ist es begreiflich, daß Machenschaften, wie sie von Spinoza und Lucas angedeutet werden, Ausstreuungen falscher Gerüchte, Denunziationen bei den Staatsbehörden, Aufreizungen des Volkes sich nur zum kleinsten Teile aktenmäßig belegen lassen. Derartige Anzettelungen scheuen das Licht, und Spinoza und Lucas, welche die Urheber dieser Umtriebe sicherlich kannten, haben, um nicht Oel ins Feuer zu gießen, ihre Namen nicht genannt. Doch steht Folgendes fest. Der Eifer der niederländischen Geistlichen hat sich nicht bloß gegen den gedruckt vorliegenden theologisch-politischen Traktat gewendet. Aus einigen Aktenstücken ersehen wir, daß sie auch die drohende Veröffentlichung der Ethik zu verhindern gesucht haben. Kurze Zeit bevor Spinoza nach Amsterdam ging, um den Druck der Ethik vorzubereiten, ward die Sache in einer Sitzung des haager Kirchenrates zur Sprache gebracht. In den Protokollen liest man unter dem 21. Juni 1675: „Weil der Kirchenrat vernimmt, daß die höchst gottlosen Ansichten Spinozas je länger desto mehr sowohl hier als anderswo einzudringen beginnen, so wird einem jeden aufs allerernstlichste anbefohlen, in Erfahrung zu bringen, wie es sich hiermit verhalte, ob sich noch ein

anderes Buch von ihm unter der Presse befinde und welche Gefahr hierdurch drohe, um dann dieser Versammlung näheren Bericht hierüber zu erstatten und nach Befund der Dinge zu handeln.“ Am 26. November 1675 ward von derselben Kirchenbehörde ein abermaliger Beschluß in dieser Angelegenheit gefaßt, demzufolge „der haager Prädikant in jeder erdenklichen Weise die Untersuchung fortführen und alle Mitglieder des Kirchenrates mithelfen sollten, um aufs genaueste in Erfahrung zu bringen, welche Bewandtnis es mit Spinoza, seiner Lehre und ihrer Fortpflanzung habe“. In gleichem Sinne wie der haager Kirchenrat beschloß die Synode der wallonischen Kirchen im September 1675, mit den Synoden von Nord- und Südholland in Verbindung zu treten, „um gemeinsam nach Mitteln zu suchen, die den genannten Spinoza hindern könnten, seinen Unglauben und Atheismus in diesen Provinzen fort und fort auszustreuen“. Dasselbe Ziel verfolgten auch einige der orthodoxen Lehre ergebene Privatpersonen. So suchte Theodor Rijckius, ein hochangesehener Gelehrter und Professor der Geschichte und Beredsamkeit zu Leiden, den Druck der Ethik zu verhindern. Am 14. August 1675, also um die Zeit, da Spinoza die Drucklegung der Schrift betrieb, schrieb er an ein einflußreiches Mitglied des dordrechter Magistrates, Adriaan Blyenburg, folgendes: „Unter uns geht das Gerücht, daß der Verfasser des theologisch-politischen Traktates ein Buch über Gott und Menschengeist vorbereite, das noch viel gefährlicher als das erstere sei. Es wird Ihre Pflicht wie die derer, welche mit der Regierung der neuen Republik betraut sind, sein, dafür zu sorgen, daß dieses Buch nicht veröffentlicht werde.“ Diese Anregung ist nicht ohne Wirkung geblieben. Kurze Zeit nach der Absendung des Briefes nahm die dordrechter Geistlichkeit, die bis dahin Spinozas Schriften unbeachtet gelassen hatte, Stellung zum theologisch-politischen Traktat. Zuerst am 31. Oktober 1675 beschloß der Kirchenrat von Dordrecht eine Vorstellung bei der Kreissynode „wegen des gefährlichen Irrgeistes Spinoza“. Kaum vierzehn Tage später — am 12. November — erklärte die Kreissynode, Kenntnis erhalten zu haben „von der gemeinschädlichen Verbreitung gewisser heil-

losen Meinungen in Betreff der Grundlagen christlicher Religion durch einen gewissen Spinoza", und sie ersuchte ihre Deputierten, diese Angelegenheit zu prüfen und Maßregeln dagegen zu ergreifen. Um dieselbe Zeit ward, wie oben erwähnt, ein Prädikant vom haager Kirchenrat beauftragt, „in jeder erdenklichen Weise" die Untersuchung (wider Spinoza) fortzuführen. Mit dem haager Kirchenrat gemeinsam vorzugehen, beschloß dann die Kreissynode von Dordrecht im April 1676. Der Grund für diese ungewöhnlichen Beschlüsse war wohl die Furcht, daß das unbekannte gefährliche Buch Spinozas doch noch veröffentlicht werden könnte.

Spinoza hat in dem oben angeführten Briefe auch von „albernen Kartesianern" gesprochen, die zwar nicht bei den Behörden über ihn Beschwerde geführt, aber „nicht aufhörten, seine Ansichten und Schriften zu schmähen", und dadurch zu dem üblen Rufe beigetragen haben, in dem er beim Volke stand. Wer waren diese Anhänger Descartes' und Gegner Spinozas? Es ist oben dargelegt worden, unter welchen heißen Kämpfen die Philosophie Descartes' in den Niederlanden Boden gewann. Für und wider sie ward in einer unendlichen Zahl von Schriften gestritten. Auch die Obrigkeit ward von erbitterten Gegnern aufgefordert, das kartesianische Gift unschädlich zu machen, wie Freunde der neuen Philosophie sie angingen, das Recht vernünftiger Erkenntnis und vorurteilsfreien Denkens gegen veraltete Anschauungen zu schützen. Während dieses auf und ab wogenden Kampfes war, sehr unerwünscht den Kartesianern, Spinozas theologisch-politischer Traktat erschienen. Er verstärkte die Gefühle des Hasses und der Furcht vor dem Kartesianismus, welche sich in den Gemütern der Theologen und Philosophen alten Schlages allmählich angesammelt hatten. Denn für einen Sproß oder doch eine Abart des Kartesianismus ward Spinozas Lehre angesehen. Von Descartes war ja Spinoza ausgegangen. Das lehrten seine Principia. Vielfache Verwandtschaft der Gedanken, seine Feindschaft gegen die Scholastik, sein Rationalismus, seine mechanistische Naturauffassung, seine Ansicht über den Gegensatz von Leib und Seele und andere Lehren von untergeordneter Bedeutung verbanden ihn mit Descartes.

So wurde denn die kartesianische Lehre verantwortlich gemacht für die Ketzereien, die der Verfasser des Traktates sich hatte zu Schulden kommen lassen, wie man früher die gefährlichen Lehren Lodewijk Meyers, des Verfassers der Schrift „Die Philosophie Auslegerin der heiligen Schrift", ebenfalls dem Kartesianismus zur Last gelegt hatte. Es ist begreiflich, daß die Kartesianer, denen Spinozas Neuerungen ebenso bedenklich erschienen, wie den Anhängern der Scholastik, den Philosophen, der ein so ungünstiges Licht auf ihre Schule warf, mit allen Mitteln aus ihrem Lager zu entfernen suchten. Daraus erklärt sich die Heftigkeit, mit der die Führer des Kartesianismus den Traktat angriffen. Wir haben die absprechenden Urteile zahlreicher Kartesianer schon oben kennen gelernt. Batelier, Philipp van Limborch, Lambert van Velthuysen, Frans Burmann, Reinier van Mansvelt, sie alle, wie die meisten damaligen Gelehrten Hollands, waren Kartesianer, und ebensowohl als solche, wie als treue Anhänger der von Spinoza angegriffenen christlichen Religion, hatten sie den Traktat verurteilt.

Der Reihe dieser Männer ist noch ein anderer Anhänger Descartes' anzuschließen, dessen Spinoza feindliche Schrift zwar erst in späterer Zeit verfasst und veröffentlicht worden ist, von dem aber bezeugt wird, daß er nur darum Spinoza angegriffen habe, weil er des Spinozismus verdächtigt ward: Christoph Wittich, einer der namhaftesten Kartesianer dieser Zeit. Er ist 1625 zu Brieg in Schlesien geboren, ward 1651 zum Professor der Philosophie in Herborn, 1655 zum Professor der Theologie in Nimwegen ernannt und lehrte von 1671 bis zu seinem im Jahre 1687 erfolgten Tode Theologie in Leiden. Ihm ward Hinneigung zum Spinozismus vorgeworfen, oder, wie es in einem wahrscheinlich von Johannes Duiker verfaßten Pamphlet vom Jahre 1697 heißt, „er mußte mit dem Mantel des Spinozismus bekleidet in die Kirche gehen". Um sich von diesem Makel zu reinigen, schrieb er gegen Spinoza ein Werk, „Anti-Spinoza oder Prüfung der Ethik Spinozas", das aber erst nach dem Tode Wittichs im Jahre 1690 gedruckt wurde. Von den Bedrängnissen, in die er durch seine Hinneigung zu Spinoza geraten war, giebt er selbst im Jahre

1680 in einem noch ungedruckten Briefe an Lambert van Velthuysen Nachricht. „Soweit ist es mit mir gekommen," heißt es dort, „daß mir nur noch die Freiheit zu reden gelassen ist, während ich von der Freiheit zu schreiben nur mit großer Vorsicht und Klugheit Gebrauch machen darf."

Ein anderer Kartesianer, der mit der Kirche in gutem Einvernehmen zu leben wünschte und gegen Spinoza feindlich auftrat, ist Burchard de Volder, Doktor der Medizin und Magister der freien Künste, der Descartes' Philosophie in einer „Philosophischen Uebung" verteidigte, aber auch eine „Philosophische Disputation gegen die Atheisten" veröffentlicht hat. Mit Spinoza scheint er in Verbindung gestanden zu haben; sehr kühl aber hat er sich nach dessen Tode über ihn ausgesprochen. Er ward wahrscheinlich wegen seines Verkehrs mit Spinoza des Atheismus bezichtigt und hatte darum guten Grund, sich durch Zurückweisung der Lehren Spinozas reinzuwaschen. Daß er es auch getan habe, kann jedoch nur vermutet, nicht erwiesen werden.

Auch die übrigen Wortführer des Kartesianismus in Holland, wie Heidanus, Cranen, Vogelsang, werden nicht glimpflicher über den Traktat geurteilt haben, wenn wir auch kein ausdrückliches Zeugnis hierüber besitzen. Bei ihrer streng christlichen Gesinnung mußte ihnen ja auch eine Schrift tief verhaßt sein, in der an der Bibel die schärfste Kritik geübt wurde. Alle die genannten Männer, soweit Spinoza ihre Ansichten über sein Werk erfahren hatte, trifft sein bitteres Wort von den „albernen Kartesianern, die ihn schmähen, nur um nicht als seine Anhänger zu gelten". Die Heftigkeit Spinozas ist erklärlich. Denn er sah in der Gegnerschaft der Kartesianer nicht den Ausfluß echter Wahrheitsliebe, sondern unedler Parteilichkeit und niedriger Selbstsucht. Seine Worte aber sind ebenso schroff wie ungerecht. Denn Spinoza verkennt, daß seine Gegner, zumeist treue Anhänger und Diener der reformierten Kirche, durch seinen Traktat im Innersten getroffen waren und daß für sie die triftigsten Gründe vorlagen, den Ketzer und sein Werk unschädlich zu machen.

In der Tat haben sie zunächst erreicht, was zu erreichen

sie sich bemüht hatten. Spinoza sagte sich, daß die Zeit noch nicht gekommen war, in der er seine Ethik der vollen Oeffentlichkeit übergeben durfte. Der theologisch-politische Traktat hatte Stürme des Hasses und der Erbitterung gegen ihn entfesselt. Wessen mußte er gewärtig sein, wenn seine Ethik, in der er seine letzten Gedanken rückhaltlos ausgesprochen hatte, den Theologen und Philosophen bekannt werden würde! Darum entschloß er sich, den Druck des Werkes, das ihn seit zwölf Jahren beschäftigt hatte und das den Kern seiner Philosophie enthielt, fürerst zu unterlassen. Er hoffte damals auf eine dem Werke günstigere Zeitströmung, aber er hat sie nicht mehr erlebt. Die Abfassung des theologisch-politischen Traktates hat die Vollendung der Ethik im Jahre 1665 verhindert; die Kämpfe, welche die Veröffentlichung des Traktates zur Folge hatten, haben ihre Herausgabe bei Lebzeiten Spinozas vereitelt.

Alle gegen Spinoza ergriffenen Maßregeln, die Beschlüsse der Kirchenräte, der Kreis- und Provinzialsynoden, die Verordnungen der Staatsbehörden richteten sich gegen Spinozas Schriften, nicht aber gegen ihn selbst. Seine persönliche Sicherheit scheint in dieser ganzen Zeit nicht gefährdet gewesen zu sein. Er ward nicht ins Gefängnis geworfen wie Koerbagh und nicht des Landes verwiesen wie van der Waaijen und Wolfsgreen. Was hat die schonende Behandlung eines Mannes veranlaßt, über dessen Gottlosigkeit alle Welt klagte, den ein heißblütiger Theologe um diese Zeit „den fleischgewordenen Satanas“ nannte? Die Tatsache ist schon in früher Zeit aufgefallen. Man bemerkte, daß Spinoza weniger belästigt worden sei als Descartes, ohne daß man doch die Gründe hierfür angegeben hätte. Diese aber liegen nicht fern. Vor allem, Spinoza lebte still und zurückgezogen wie ein Eremit, rein und makellos wie wenige seiner Zeitgenossen. Auf seinem Leben liegt keine Schuld, wie auf dem Adriaan Koerbaghs, und selbst die giftigste Verleumdung konnte keinen Angriffspunkt in seiner sittlichen Haltung entdecken. Er machte auch nicht Propaganda für seine ketzerischen Lehren, schrieb nicht in der Landessprache und stieg nicht ins Volk hinab, um es den geltenden religiösen Anschauungen abspenstig

zu machen. Seine Polemik ferner war nicht gehässig wie die Koerbaghs, sondern milde und streng sachlich. Er sprach nicht unehrerbietig wie dieser von Christus und schalt nicht auf die Bibel als auf eine Sammlung von abergläubischen und anstößigen Erzählungen. Das Neue Testament ferner schonte seine Kritik mit auffälliger Behutsamkeit. Auch die Dogmen des Christentums griff er nicht unmittelbar an, und wo er von ihnen im Traktat sprach, erklärte er nur, sie nicht zu verstehen, nicht aber sie als widervernünftig zurückweisen zu müssen. Endlich konnte man ihm nicht, wie den ketzerischen Kindern der Landeskirche, Abfall vom Christentum zum Vorwurf machen, da er nie zu ihm übergetreten war. Darum eiferte, schrieb und predigte man gegen den Traktat, ließ aber den Verfasser unbehelligt. Erst in den letzten Jahren vor seinem Tode, als die Nachricht sich verbreitete, er beabsichtige, ein neues noch gefährlicheres Buch, seine Ethik, zu veröffentlichen, scheint man ernste Maßregeln gegen ihn selbst geplant zu haben, die seine Freiheit und sein Leben bedrohten. Doch hierüber ist erst später zu berichten.

Es waren nicht bloß theologische Streitigkeiten, die den Frieden dieses ruhigen, lediglich der Wissenschaft geweihten Daseins störten. Auch politische Ereignisse griffen tief in sein Leben ein. Das Jahr 1672 raubte den Niederlanden einen ihrer größten Staatsmänner, Spinoza den mächtigsten Freund und Beschützer, den feingebildeten, tapferen, selbstlosen Jan de Witt. Seine grauenhafte Ermordung war eines jener Ereignisse, in denen sich ein lange Zeit in den Gemütern angehäufter Zündstoff mit elementarer Gewalt entlud. Jan de Witt hatte neunzehn Jahre lang die Geschäfte nicht bloß Hollands, seiner engeren Heimat, sondern der vereinigten Staaten geleitet. Durch hohe geistige Begabung, durch unbeugsame Tatkraft und Redlichkeit hatte er seinem Vaterlande die größten Dienste geleistet. Er hat Handel und Wandel gefördert, die Finanzen des Staates gebessert, die für Holland äußerst wichtige Freiheit des Meeres gegen Englands Uebergriffe beschützt, den Kolonialbesitz Hollands vergrößert und durch dies Alles, wie durch eine umsichtige und tatkräftige europäische Politik

die Macht und das Ansehen seines Landes unendlich gehoben. In mehr als einem Punkte aber hat er doch auch gerechten Anlaß zu heftigen Angriffen gegeben. Die Ueberlegenheit seines Geistes verführte ihn zur Aneignung und Ausübung einer Macht, die der eines Selbstherrschers nahe kam. Um diese Macht sich zu erhalten, mußte er Freunde und Verwandte zu den wichtigsten Stellungen im Staate befördern, was denn den Neid und die Eifersucht einflußreicher Männer in hohem Grade erregte. Schwerer noch wog der Umstand, daß er bei aller Sorge um die Wohlfahrt des Staates die Erhaltung und Stärkung seiner Wehrkraft vernachlässigte. Die übermäßige Sparsamkeit der niederländischen Staatenregierung trug vielleicht die Hauptschuld an dieser Versäumnis. Aber ohne de Witts allzugroßes Vertrauen auf die Hilfsmittel seines Landes und auf die alte Freundschaft Frankreichs wäre die Kriegstüchtigkeit des Heeres und der Flotte nicht so tief gesunken, wie es der Fall war. Das ward für ihn verhängnisvoll. Im Jahre 1672 hatte Frankreich den Generalstaaten den Krieg erklärt. Ein übermächtiges Heer brach in das ungeschützte, eines Angriffes nicht gewärtige Land ein, eroberte im Fluge die wichtigsten Städte und bedrohte auch Amsterdam. Zu gleicher Zeit überfiel Bernhard von Galen, der blutdürstige Bischof von Münster, die östlichen Provinzen der Niederlande wieder, und seine wilden Horden hausten fürchterlich in dem unglücklichen Lande. Ein schmählicher Friedensschluß stand in Aussicht, der Frankreich ansehnliche Teile des Landes und wichtige Rechte überliefern sollte. Da erhoben sich, leidenschaftlicher und gefährlicher als je, de Witts Feinde gegen ihn. Er, das Haupt der Regierung, ward wieder wie vor Jahren für alles Unglück des Landes verantwortlich gemacht. Man gedachte seiner großen Verdienste um den Staat nicht mehr. Man vergaß seiner nie erschütterten Vaterlandsliebe. Man erinnerte an die nicht immer lauteren Mittel, durch welche er es verstanden hatte, an die Spitze der stimmführenden Städte gefügige Werkzeuge seines Willens zu stellen. Man wies darauf hin, daß unter seiner Herrschaft das Heer verringert, die Flotte verwahrlost, die Festungen verfallen waren und

daß so durch ihn selbst dem französischen Eroberer der Zugang zum Herzen der Niederlande eröffnet worden war. Man sprach von schlimmen Absichten des Ratspensionärs; man witterte in seinen Maßregeln Untreue, ja entschiedenen Verrat. Die Partei der Oranier hielt die Zeit für gekommen, de Witt und mit ihm die bestehende Regierungsform zu stürzen und dem Prinzen Wilhelm gegen das beschworene „ewige Edikt“ die Statthalterschaft zu übertragen. Im Juli 1672 ward sie ihm in der Tat zuteil. Nun ging man weiter gegen de Witt vor. Man reizte das Volk durch allerlei Verleumdungen gegen ihn auf. Anhänger des Prinzen von Oranien hatten schon im Juni 1672 einen Mordversuch auf ihn gemacht, aber ihn nur verwundet. Zwei Monate später vollendete ein rasender Pöbelhaufen das Werk des lange Zeit aufgesammelten Hasses. Er überfiel am 20. August den Ratspensionär und seinen Bruder Cornelis im haager Gefängnis, schleppte sie auf die Straße und tötete sie, wie man wilde Tiere erschlägt. Die wohlbekannten Mörder wurden nicht bestraft, sondern empfingen für ihre Untat von der nun allmächtigen oranischen Partei vielfache Belohnungen. Ein Prediger aber, Simon Simonides im Haag, nannte die Bluttat „eine verdiente Strafe der göttlichen Gerechtigkeit“.

Kein Erlebnis, nicht die über ihn verhängte Exkommunikation, nicht der Tod seiner jungen Freunde de Vries und Koerbagh, nicht die Angriffe der Theologen haben Spinoza so tief erschüttert, wie das an seinem Freunde, an dem großen Staatsmann, an dem Wohltäter seines Vaterlandes verübte Verbrechen. Als er sein schreckliches Ende erfuhr, da ward er, der von keinem Schicksalsschlag gebeugte Denker, von leidenschaftlicher Regung ergriffen. Die mühsam errungene Seelenruhe schwand dahin; von Zorn und Schmerz ergriffen, vergoß er bittere Tränen. Ein Abgrund hatte sich vor seinen Füßen geöffnet, in dem Gesittung, Menschlichkeit und Gerechtigkeit ihm zu versinken schienen. Das Volk, unter dem er lebte, hatte einen Frevel begangen, der einer gesitteten Nation unwürdig war, der es den Barbaren gleichstellte. Und wie der Zorn sich oft in gänzlich unzweckmäßigen Handlungen Luft

macht, so wollte er seiner Entrüstung durch eine wohl erklärliche, aber durchaus zwecklose Tat Ausdruck geben. Er verfaßte ein Plakat, in dem er die Bevölkerung des Haag „die niedrigsten der Barbaren“ schalt, — gerade wie Voltaire einst denen, die Jean Calas gemordet hatten, zugerufen hat: „Ihr seid Barbaren, trotz aller eurer Kunst und Zivilisation!“ Der Hauswirt Spinozas, van der Spyck, aber war besonnener, als der von seinem Affekt hingerissene Philosoph. Als Spinoza in der Nacht, die der Bluttat folgte, das Plakat in den Straßen des Haag anschlagen wollte, verschloß van der Spyck die Haustüren und verhinderte so die Ausführung des Vorhabens. Er fürchtete mit Recht, das Spinoza das Schicksal de Witts teilen werde, wenn der Pöbel den Anschlag lesen und den Verfasser entdecken würde.

Ein Jahr später ward Spinozas stille wissenschaftliche Tätigkeit durch ein anderes Ereignis unterbrochen, das für ihn leicht die schlimmsten Folgen hätte haben können. An der Spitze der französischen Truppen, die im Jahre 1672 in die Niederlande eingebrochen waren, stand der Prinz Condé. Im April 1673 verlegte er sein Hauptquartier nach Utrecht, das schon längst von seinen Soldaten in Besitz genommen war. Hier machte ihn Jean Baptiste Stouppe, der Befehlshaber einer unter den französischen Fahnen dienenden Schweizertruppe, dessen Bruder in dieser Zeit Gouverneur der Stadt war, darauf aufmerksam, daß wenige Meilen vom Heereslager im Haag Spinoza wohne. Der Prinz sprach den Wunsch aus, den berühmten Verfasser des theologisch-politischen Traktates kennen zu lernen, und Spinoza, durch Stouppe benachrichtigt, willigte nach einigem Zögern ein, dem Wunsche des mächtigen Feldherrn zu entsprechen. Im Mai 1673 begab er sich, mit Geleitbriefen von Holländern und Franzosen versehen, mitten durch die einander gegenüberstehenden Heere nach der von den Feinden besetzten Stadt, um mit dem Prinzen zusammenzutreffen. So lauten die Berichte der alten Biographen, die uns jedoch über die Beweggründe, welche Condé und Spinoza geleitet haben, gänzlich im Dunkeln lassen. Was konnte den Prinzen veranlassen, inmitten des Kriegslärms, des Lagerlebens und wichtiger Ver-

handlungen einen grüblerischen Philosophen zu sich zu entbieten, der dem militärischen und politischen Treiben fremd gegenüberstand? Und was konnte Spinoza veranlassen, aus seiner friedlichen Studierstube im Haag herauszutreten, um mit Prinzen und Generalen zu verhandeln? Welche Gründe konnten stark genug sein, um ihn, den überaus vorsichtigen Denker, zu bewegen, alle Vorsicht fahren zu lassen und ein Jahr nachdem sein Freund und Gönner Jan de Witt wegen vermeintlicher Begünstigung des Feindes vom Pöbel zerrissen worden war, sich zu demselben Feinde zu begeben und mehrere Wochen in seinem Hauptquartier zuzubringen?

Was dem Prinzen Condé die Bekanntschaft mit Spinoza wünschenswert erscheinen ließ, ist leicht zu ermessen. Er war nicht bloß einer der berühmtesten Feldherren seiner Zeit, sondern auch ein Schöngeist, der es liebte, einen Kreis von Dichtern, Künstlern, Philosophen und Gelehrten um sich zu sehen. Er verkehrte gern mit Freigeistern und Deisten; auch aufgeklärte Juden hatten Zutritt zu ihm. In Utrecht mußte er, vom Podagra heimgesucht, wochenlang das Zimmer hüten. Wie nahe mußte ihm da der Wunsch liegen, während dieser unfreiwilligen Muße den kühnen Mann kennen zu lernen, dessen Traktat alle Welt in Aufregung versetzt hatte, den man für das Haupt der Freidenker jener Zeit ansah und dessen Wohnort nur wenige Meilen von seinem Hauptquartier entfernt war! Oberst Stouppe aber hatte aus guten Gründen diesen Wunsch in ihm geweckt und alle Schritte zu seiner Ausführung unternommen. Ein unruhiges Leben lag hinter diesem Abenteurer. In der Schweiz geboren, ward er calvinistischer Theologe, begab sich nach England in Cromwells Dienst und ging dann nach Frankreich, wo er der politische Agent Ludwigs XIV. ward. Später trat er in ein Schweizerregiment ein, das im französischen Solde stand, und als dessen Oberst kämpfte er, der einstige Prediger des Calvinismus, gegen ein Land, das dem reformierten Bekenntnis anhing. Denn die Religion kümmerte ihn wenig, sowenig wie viele seiner Landsleute, die bald für die Sache der Protestanten, bald für die der Katholiken, am liebsten aber für diejenigen kämpften, welche ihnen den größten Gewinn

versprachen. Nicht allen Schweizern aber behagte diese leichtfertige Auffassung religiöser Pflichten. Ein Prediger namens Hommel griff Stouppe aufs heftigste deshalb an, daß er, ein Calvinist, gegen ein calvinistisches Land die Waffen trage. Hiergegen mußte er sich verteidigen — nicht aus religiösen Skrupeln. die er nicht kannte, aber aus Furcht, daß die Eidgenossenschaft den im Dienste Frankreichs stehenden Schweizern verbieten werde, gegen die Niederlande zu kämpfen. Darum verfaßte er eine Schrift, in der er sich ausführlich über die religiösen Verhältnisse der Niederlande aussprach und darlegte, daß dies Land gar kein eigentlich calvinistisches sei; daß nur ein Drittel der Bevölkerung dem reformierten, ein anderes Drittel dem katholischen Bekenntnis anhange und ein letztes Drittel aus Andersgläubigen bestehe, die man unbehelligt ihrem Glauben oder Unglauben leben lasse. Gegen dieses Land zu kämpfen, könne daher einem Calvinisten nicht verargt werden. — In diesem Buche äußert er sich auch über Spinoza und, scheinbar ihn wegen seines Unglaubens, die Holländer wegen ihrer Gleichgiltigkeit gegen seine Ketzereien tadelnd, spricht er Vieles zu seinem und ihrem Lobe: „Ich würde nicht glauben, von allen Religionen dieses Landes gesprochen zu haben, wenn ich nicht ein Wort über einen berühmten und gelehrten Mann sagte, der, wie man mir versichert hat, eine große Zahl von Anhängern hat . . . Es ist ein Mann, der als Jude geboren ist und sich Spinoza nennt; der die Religion der Juden nicht abgeschworen und die christliche nicht angenommen hat; der denn auch ein sehr schlechter Jude und kein besserer Christ ist. Er hat vor einigen Jahren ein lateinisches Buch mit dem Titel „Tractatus Theologico-Politicus“ verfaßt, dessen Hauptzweck zu sein scheint, alle Religionen und insbesondere die jüdische und christliche zu zerstören und den Atheismus, die Sittenlosigkeit und die Religionslosigkeit einzuführen . . . Dieser Spinoza lebt in diesem Lande. Er hat einige Zeit im Haag gelebt, wo er von allen wißbegierigen Leuten und sogar von vornehmen Frauen besucht ward, die sich schmeichelten, mehr Geist zu haben, als ihrem Geschlechte eigen zu sein pflegt. Seine Anhänger wagen nicht, offen hervorzutreten, weil sein

Buch die Grundlagen aller Religionen völlig umstürzt und durch einen öffentlichen Beschluß der Staaten verurteilt worden ist. Trotzdem hat man nicht aufgehört, es öffentlich zu verkaufen." — Mit der Ausarbeitung seiner Schrift war Stouppe beschäftigt, als Condé in Utrecht am Podagra darniederlag. So war es nicht bloße Neugierde, die ihn reizte, Spinozas, des vielgenannten, berühmten Philosophen, Bekanntschaft zu machen. Er hoffte wohl, von dem gelehrten, der holländischen Verhältnisse überaus kundigen Manne weitere wertvolle Aufschlüsse über die verwickelten Verhältnisse der niederländischen Konfessionen und Sekten zu erhalten. Darum suchte er zuerst den Prinzen für die Berufung Spinozas nach Utrecht zu gewinnen, und als dies gelungen war, schrieb er Brief auf Brief an Spinoza, um ihn zu der gefahrvollen Reise zu bewegen.

Warum hat Spinoza dem Rufe Folge geleistet? Sicherlich nicht aus Gründen, die Habsucht oder Ehrgeiz ihm hätten eingeben können. Er hatte erst wenige Monate, bevor er Stouppes Briefe empfing, einen ehrenvollen Ruf an eine große deutsche Universität abgelehnt. Die Aussicht auf eine Pension, wie sie Ludwig XIV. ausländischen Gelehrten, die sich um seine Gunst bewarben, auszusetzen liebte, reizte ihn nicht. Bessere Gründe bestimmten ihn, der Aufforderung Folge zu leisten. Als er sie erhielt, hoffte die Regierung im Haag, zu einem ehrenvollen Frieden mit Frankreich zu gelangen. Nun bot sich eine treffliche Gelegenheit dar, durch einen Mann von Spinozas Ansehen und Zuverlässigkeit den mächtigen Prinzen von Frankreich, den Befehlshaber der feindlichen Armee, günstig für die Sache der Niederlande zu stimmen. Wie hätte man sie unbenutzt lassen dürfen? Spinoza selbst aber wird wohl auch gehofft haben, daß er den freidenkenden Prinzen nicht bloß für die Rettung seines Vaterlandes, sondern auch für Denk- und Glaubensfreiheit gewinnen werde. Hatte er doch in seinem Traktat alle Kraft dafür eingesetzt, daß sie in den Niederlanden zur vollen Herrschaft gelange. Welcher Triumph, wenn er nun auch den Prinzen und durch ihn König Ludwig überzeugen würde, daß „die Denkfreiheit nicht bloß verträglich sei mit

Religion und Frieden des Staates, sondern auch nur zugleich mit dem Frieden des Staates aufgehoben werden könne!"

Als Spinoza in Utrecht anlangte, hatte Condé die Stadt schon wieder verlassen müssen. Statt seiner empfingen der Herzog von Luxemburg und der Oberst Stouppe den Philosophen und überhäuften ihn mit Liebenswürdigkeiten. Ueber den Inhalt ihrer Verhandlungen aber erfahren wir nichts Näheres. Dagegen wird mancherlei von Anerbietungen erzählt, die Spinoza vom Herzog gemacht wurden. Man versprach ihm, wie berichtet wird, ein Jahrgeld, wenn er eines seiner Bücher Ludwig XIV. widmen würde. Er lehnte es ab. Er wollte im Dienste keines Fürsten schreiben, am wenigsten des Königs, der im eigenen Lande die Protestanten verfolgte, und im Auslande, wenn sein Interesse es zu fordern schien, sie unterstützte; dessen sittlichen Charakter Spinoza verachten mußte und der Holland an den Rand des Verderbens gebracht hatte. Nach einem anderen Berichte soll auch der Versuch gemacht worden sein, ihn unter großen Versprechungen nach Versailles an den Hof des Königs zu ziehen. Auch das soll Spinoza aus guten Gründen abgeschlagen haben. Er wollte Holland nicht verlassen; denn er wußte nur zu gut, was ihn, den Ketzer, auf dem heißen Boden von Versailles, auf dem nur aalglatte Höflinge und Günstlinge der Jesuiten sich behaupten konnten, erwarten würde. — Aus besserer Quelle erfahren wir, daß Spinoza sich unter den zahlreichen Höflingen, die den Prinzen umgaben, mit der größten Sicherheit bewegte und daß seine Liebenswürdigkeit Alle entzückte. Nicht zum wenigsten den Obersten Stouppe, der lange Gespräche — gewiß vor allem über philosophische und theologische Fragen — mit ihm geführt hat und enge Freundschaft mit ihm geschlossen haben soll. In seiner Verteidigungsschrift, von der oben die Rede war, spricht er freilich ausführlich über Spinoza, ohne seiner Zuneigung für ihn Ausdruck zu geben, wohl aber mit geflissentlicher Hervorhebung der gefährlichen, Religion und Sittlichkeit bedrohenden Wirkungen des theologisch-politischen Traktates. Das ist bezeichnend für den Charakter eines Mannes, dem Treue und Glauben, Sittlichkeit und Religion nur Masken waren, unter

denen seine Selbstsucht sich verbarg. Er malte Spinozas Ketzereien mit schwarzen Farben, um die Gleichgiltigkeit der Niederländer zu brandmarken und es dadurch zu rechtfertigen, daß er im Dienste Ludwigs gegen sie zu Felde zog.

Mehrere Wochen blieb Spinoza auf Wunsch des Prinzen in dessen Hauptquartier. Da aber kam die Nachricht, daß Condé nicht nach Utrecht zurückkehren könne. Und sofort trat Spinoza zu großem Leidwesen Vieler aus der Umgebung des Prinzen seine Rückreise an. Er hat also den Prinzen überhaupt nicht gesprochen, und der Hauptzweck seiner Reise war so durch einen Zufall vereitelt worden. Unglaubwürdig sind die Nachrichten von einer trotz der Abreise Condés zustande gekommenen Begegnung desselben mit Spinoza. Denn gar zu bestimmt lauten die übereinstimmenden Berichte Lucas' und Colerus', welche jeden persönlichen Verkehr Spinozas mit dem Prinzen in Abrede stellen.

Nach dem Haag zurückgekehrt, geriet Spinoza in ernste Gefahr. Der Pöbel, der, durch das Unglück des Landes erregt und argwöhnisch geworden, überall Verrat witterte, hielt ihn für einen Spion, der im Interesse Frankreichs nach Utrecht gegangen sei und mit dem Landesfeind in hochverräterischer Korrespondenz stehe. Der Hauswirt Spinozas war in tausend Aengsten. Er fürchtete, daß man sein Haus stürmen werde, um Spinoza zu ergreifen. Dieser aber beruhigte ihn mit den Worten: „Fürchtet nichts. Ich bin unschuldig, und viele von den höchststehenden Staatsmännern wissen, warum ich nach Utrecht gegangen bin. Sobald ihr einigen Lärm an eurer Tür vernehmt, werde ich zu den Leuten hinausgehen, auch wenn sie mit mir verfahren sollten, wie mit dem guten Herrn de Witt. Ich bin ein aufrichtiger Republikaner und das Beste des Staates ist mein Augenmerk.“ Die Aufregung des Pöbels scheint sich bald gelegt zu haben. Wenigstens wird von weiteren Belästigungen Spinozas nichts berichtet.

Die Reise nach Utrecht und die Aufnahme, die er im Hauptquartier des Prinzen Condé gefunden hat, zeigen, daß der Ruhm, der Spinoza immer gleichgiltig gewesen ist, ja den er ängstlich geflohen hat, ihn nunmehr gegen seinen Willen aufsuchte.

Condé wünschte seine Bekanntschaft zu machen. Seine Vermittelung hielten niederländische Staatsmänner für ersprießlich. Und daß sein Ruf weit über die Grenzen seiner Heimat hinausgedrungen war, lehrt ein einige Monate vorher geschehenes Ereignis, das ihm die Aussicht bot, aus der Enge seines haager Lebens in den großen Kreis akademischer Wirksamkeit zu treten und seinen Lehren Zugang zu der Jugend Deutschlands zu verschaffen. Unter der Regierung des milden und vorurteilsfreien Kurfürsten Karl Ludwig hatte sich die Pfalz von den Schrecknissen des dreißigjährigen Krieges einigermaßen erholt. Ein für jene Zeit ungewöhnlicher Geist der Duldung und des Friedens gab den Angehörigen der verschiedensten religiösen Bekenntnisse Raum zu ungestörter Tätigkeit. Kunst und Wissenschaft, die lange Jahre wie erstorben schienen, blühten wieder auf. Handel und Gewerbfleiß führten dem entvölkerten und verarmten Lande neue Kräfte zu. Durch den Theologen Johan Ludwig Fabrizius ließ nun der Kurfürst Spinoza eine ordentliche Professur an der heidelberger Universität antragen. Ein gelehrter Franzose, der um diese Zeit am Hofe Karl Ludwigs lebte, Urbain Chevreau, berichtet hierüber Folgendes: „Als ich am Hofe des Kurfürsten war, sprach ich sehr günstig von Spinoza, obgleich ich diesen freigeistigen Juden damals nur aus dem ersten und zweiten Teile der Philosophie Descartes' kannte... Der Kurfürst besaß dieses Buch; und nachdem ich ihm daraus einige Kapitel vorgelesen hatte, beschloß er, ihn an seine Akademie nach Heidelberg zu berufen, damit er dort Philosophie lehre, unter der Bedingung, daß er die Dogmen der Kirche in keiner Weise behandele" (de ne point dogmatizer). Chevreau hat seinen Anteil an der Berufung Spinozas wohl übertrieben. Die Tatsache der Berufung aber wird uns durch das noch erhaltene Schreiben Fabrizius' an Spinoza bezeugt. Es lautet seinem Hauptinhalte nach folgendermaßen: „Mein gnädiger Herr, der erlauchte Kurfürst von der Pfalz, hat mich beauftragt, Ihnen, der Sie mir bisher unbekannt waren, dem erlauchten Fürsten aber rühmlichst empfohlen sind, zu schreiben und Sie zu fragen, ob Sie gewillt sind, eine ordentliche Professur der Philosophie an seiner berühmten Akademie zu übernehmen.

Das Jahrgehalt, das die ordentlichen Professoren beziehen, wird Ihnen entrichtet werden. Nirgends werden Sie einen ausgezeichneten Talenten, unter die er Sie zählt, geneigteren Fürsten finden. Sie werden die vollste Freiheit zu philosophieren genießen, die Sie, wie er überzeugt ist, zur Erschütterung der öffentlich anerkannten Religion nicht mißbrauchen werden... Ich füge noch hinzu, daß Sie, wenn Sie hierher kommen werden, ein eines Philosophen würdiges und frohes Leben führen werden, wenn nicht Alles unsere Hoffnung und Erwartung täuschen wird.“ Der Plan einer Berufung Spinozas nach Heidelberg zeigt, welche Fortschritte der Gedanke der Geistesfreiheit, der Duldung und der Selbständigkeit wissenschaftlicher Forschung allmählich in Deutschland gemacht hatte. Fünfundzwanzig Jahre nach Beendigung des furchtbarsten Religionskrieges, in einer Zeit trauriger Glaubenskämpfe und kleinlichen Theologengezänkes wagt es ein deutscher Fürst, dem Manne eine Professur an einer Hochschule anzubieten, der, weder Christ noch Jude, als Atheist und Religionsschänder verlästert wurde. Er wagt es und verspricht ihm völlige Freiheit der Lehre. Nur die einzige Bedingung stellt er, daß Spinoza seine Lehrtätigkeit nicht zu Angriffen gegen die herrschende Religion mißbrauche. Gewiß hat der Wunsch, einen Philosophen von Spinozas Berühmtheit für sein Land zu gewinnen und damit der heidelberger Universität neuen Glanz zu verschaffen. auf den Kurfürsten bestimmend eingewirkt. Immerhin beweist die Ausführung dieses Wunsches eine Vorurteilslosigkeit und eine Hochschätzung freien wissenschaftlichen Forschens, wie sie in jener Zeit in keinem anderen Lande Europas und bei keinem anderen Fürsten Deutschlands zu finden waren. Spinoza hat das Verlockende des hochherzigen Anerbietens denn auch vollständig erkannt und, wie er erklärt, lange Zeit geschwankt, ob er den Ehre und Gewinn verheißenden Ruf annehmen oder ablehnen solle. Er ließ ganze sechs Wochen verstreichen, ehe er auf den Brief des heidelberger Professors antwortete. In der Tat mußte er sich fragen, ob er nicht gut tun würde, Holland zu verlassen, dessen geistliche Behörden zu den schärfsten Maßregeln gegen seine Lehre drängten, um unter den ehrenvollsten

Bedingungen ein Lehramt in einem Lande zu übernehmen, dessen Regent einer der freisinnigsten Fürsten seiner Zeit war. Es mußte nicht wenig verlockend für ihn sein, statt durch Glasschleifen einen kümmerlichen Lebensunterhalt zu gewinnen, sich ganz der Wissenschaft widmen, junge strebsame Männer seiner Lehre zuführen und dem herrlichsten Berufe seine Kraft widmen zu können. Trotz aller dieser Gründe hat Spinoza dem Rufe nicht Folge geleistet und dem Glanze einer akademischen Lehrtätigkeit entsagt, um in dem stillen Erdenwinkel, in den er sich mit seinen Gedanken und Bestrebungen geflüchtet hatte, sein Leben zu beschließen. Man hat diesen Entschluß hart getadelt. Eine moderne Schriftstellerin hat die Kühnheit zu behaupten: „Durch seine Weigerung, nach Heidelberg zu gehen und manche andere Züge tritt Spinozas Stellung zur Mitwelt in das Licht derjenigen des ängstlichen Stubengelehrten und kniffligen Winkeladvokaten. Der zähe Sprößling einer zähen Nation schreckt zurück in dem Augenblick, wo sich ihm ein glänzender Wirkungskreis eröffnet.“ Es kann kein ungerechteres Urteil geben. Nur wer die Zeitverhältnisse nicht kennt, kann zweifeln, daß Spinoza entschieden hat, wie allein er entscheiden durfte. Denn war seine Lehre schon in dem trotz aller Beschränkungen freigesinnten Holland den heftigsten Angriffen ausgesetzt, so mußten in Deutschland, dem Tummelplatze leidenschaftlicher theologischer Kämpfe, diese Angriffe noch viel heftiger werden und seine wissenschaftliche Wirksamkeit geradezu lähmen. Es konnte an keine Freiheit des Denkens und Lehrens in einem Lande gedacht werden, in welchem diese Freiheit sich nach Fabrizius' Erklärung innerhalb der von der Theologie errichteten Schranken halten mußte. Welcher Art konnte hier seine Lehrtätigkeit werden? Sollte er Philosophie vortragen im Sinne und Geiste des orthodoxen reformierten Bekenntnisses? Konnte er, wie man es zu erwarten schien, über Gott, Seele und Freiheit nach Anleitung des heidelberger Katechismus Vorträge halten? Und wenn das zu tun sein wissenschaftliches Gewissen ihm verbot; wenn er Philosophie lehrte, wie er sie verstand, welchen Kränkungen, welchen Streitigkeiten setzte er sich aus, er, der nichts mehr

liebte, als den Frieden? Es stand zu fürchten, daß die Bekämpfung des in einem öffentlichen Lehramte wirkenden Mannes eine um so leidenschaftlichere werden würde, je glänzender diese Stellung war und je grösseren Anlaß sie eben hierdurch dem Neide und der Eifersucht geben mußte. Man konnte den Einsiedler in der Paviljoensgracht vielleicht unbeachtet lassen. Der ketzerische Professor der Philosophie an der heidelberger Universität mußte viel gefährlicherer Anfeindungen gewärtig sein, als er bisher erfahren hatte. So däuchte es ihm geratener zu sein, sich nach wie vor seinen Lebensunterhalt durch seiner Hände Arbeit zu gewinnen, als in einem öffentlichen Lehramte seine Unabhängigkeit einzubüßen. In diesem Sinne antwortete er: „Wenn ich jemals den Wunsch gehabt hätte, eine öffentliche Lehrtätigkeit an einer Universität auszuüben, so hätte ich mir nur diese, die mir von dem erlauchten Kurfürsten von der Pfalz durch Sie angetragen wird, wünschen können, besonders wegen der Freiheit zu philosophieren, die der Fürst zu gewähren geneigt ist... Aber da ich niemals die Absicht gehabt habe, ein öffentliches Lehramt zu bekleiden, kann ich mich nicht entschließen, diese ausgezeichnete Gelegenheit zu benutzen, obgleich ich diese Angelegenheit lange überlegt habe. Denn ich bedenke zuerst, daß ich die Förderung der Philosophie aufgeben müßte, wenn ich mich dem Unterrichte der Jugend widmen würde. Ich bedenke ferner, daß ich nicht weiß, in welchen Grenzen jene Freiheit zu philosophieren eingeschlossen sein muß, wenn es nicht scheinen soll, daß ich die öffentlich anerkannte Religion erschüttern wolle. Denn Religionsstreitigkeiten entstehen nicht sowohl aus glühendem Religionseifer, als aus dem Affekt und dem Widerspruchsgeist, mit welchem man Alles, auch die Wahrheit zu entstellen und zu verurteilen pflegt. Und wenn ich dies schon in meinem zurückgezogenen und einsamen Leben erfahren habe, um wie viel mehr ist es zu fürchten, wenn ich zu jener hohen Würde emporgestiegen sein werde? Sie sehen, hochgeehrter Herr, daß ich nicht in der Hoffnung auf ein besseres Geschick zaudere, sondern aus Liebe zur Ruhe, die ich mir nur dann auf irgend eine Weise bewahren zu können glaube, wenn ich mich einer öffentlichen Lehrtätigkeit enthalte.“

Zehntes Kapitel.

Besucher, Freunde und Schüler im Haag.

Viele, die Freunde scheinen, sind es nicht,
und viele, die es nicht scheinen, sind es.
Demokrit (Diels).

Wie wir schon aus Stouppes Bericht erfahren haben, übte Spinoza auch im Haag eine mächtige Anziehung auf Fremde und Einheimische aus. Hochstehende Männer suchten ihn oft in seiner dürftigen Dachkammer auf, um sich mit ihm über Wissenschaft und Politik zu unterhalten. Lucas berichtet, daß die „verständigsten unter den Reisenden, die den Haag besuchten, den Zweck ihrer Reise verfehlt zu haben glaubten, wenn sie Spinoza nicht gesehen hatten“. Manche kamen aus weiter Ferne, um ihn zu sehen und sich seiner Unterhaltung zu erfreuen. So unternahm ein französischer Dichter, Henault, eine Reise nach Holland lediglich zu dem Zwecke, Spinoza kennen zu lernen. Dieser aber machte nicht viel Aufhebens von dem Manne, der töricht genug war, mit seiner Gelehrsamkeit und seinem Atheismus zu prunken. Von seinem Verkehr mit Spinoza spricht ferner der Gesandte des Herzogs von Holstein und spätere schwedische Kanzler Christian Nicolaus Greiffencranz, der sich 1672 im Haag aufhielt. Was er von dem zurückgezogenen Leben Spinozas erzählt, ist oben angeführt worden. Von größerem Interesse für uns ist, daß auch der große deutsche Rechtslehrer Samuel Pufendorf Spinozas persönliche Bekanntschaft gemacht hat. Er hat nicht eben glimpflich über ihn geurteilt und seine philosophischen Ansichten aufs entschiedenste mißbilligt. Er schreibt im Jahre 1688 an Thomasius: „Spinosam habe ich gekannt, der war ein leichtfertiger Vogel, deorum hominumque irrisor und hatte das novum Testamentum und Alcoran in einen Band zusammen gebunden. Ich finde auch nichts subtiles bei ihm, ist aber schon der Mühe wert, daß man ihn funditus destruiere.“

Immer haben sich edle Frauen zu geistvollen Männern hingezogen gefühlt. In dem Jahrhundert, das Spinoza erzeugte,

lebte die Prinzessin Elisabeth von der Pfalz, Descartes' treueste Freundin. Die ebenso gelehrte wie zerfahrene und wetterwendische Königin Christine von Schweden wählte sich ihn zum Lehrer. Elisabeths jüngste Schwester Sophie, die Kurfürstin von Hannover, und Sophiens Tochter Sophie Charlotte, die Gemahlin des ersten Königs von Preußen, fanden an Leibniz ihren Lehrer, Freund und Ratgeber. Sah Spinoza auch nicht Fürstinnen und Königinnen unter seinen Schülern und Anhängern, so suchten doch zahlreiche vornehme Damen den liebenswürdigen und geistvollen Philosophen auf, um des anregenden und belehrenden Verkehrs mit ihm teilhaft zu werden. Viele von den Besuchern und gewiß auch von den Besucherinnen führte freilich bloß Neugier oder Eitelkeit zu ihm. So berichtet der Altorfer Professor, Johann Christian Sturm, daß er einst Spinoza aufgesucht habe, weil er „neugierig war, das exotische Tier zu sehen". Und von den vornehmen Damen, die ihn besuchten, wird berichtet, daß sie sich schmeichelten, durch ihren Geist über ihrem Geschlechte zu stehen. Sie haben also durch ihre Besuche bei dem berühmten Ketzer ihre Bildung und Vorurteilslosigkeit beweisen wollen. Der Verkehr mit ihm sollte ihnen den Stempel der Geistesfreiheit aufdrücken.

Von Vielen, die mit Spinoza in Verbindung standen, kennen wir bloß die Namen, ohne von der Natur ihrer Beziehungen zu ihm Näheres zu wissen. Als solche sind zu nennen: Der Kollegiant und Chirurg Jakob Ostens, der den Briefwechsel zwischen Spinoza und Velthuysen vermittelt hat, Dr. Vallan, Professor in Utrecht, Dr. Bronckhorst, ein kartesianisch gesinnter Mennonit, Dr. med. Sigmund Scholtze, der Spinoza in seiner letzten Krankheit besucht hat, Kranen, Professor in Leiden, Joachim Nieuwstad, Sekretär der Stadt Utrecht, Frans Langenes, der wegen spinozischer Lehren in den Jahren 1681 und 1682 den Zorn des haager Kirchenrats erregte, Isaac de Vries, der Bruder des früher genannten Simon de Vries, und Jakob Statius Klefmann, dem Spinoza ein Exemplar seines theologisch-politischen Traktates zum Geschenke gemacht hat, vielleicht auch Limelet, Rektor der

Lateinschule im Haag, Vroesen, Rat am Hofe von Brabant, und Richer la Selve, welchen letzteren man die Abfassung der gewöhnlich Lucas beigelegten Biographie Spinozas zuschrieb. Außerdem wird uns ein sonst unbekannter Verehrer Spinozas, Bresser, genannt, der einst dem Philosophen eine halbe Tonne Bier zugedacht, wir wissen nicht, ob auch zugesendet hat. Endlich scheint Balthasar Bekker, der berühmte Verfasser der „Bezauberten Welt", ebenfalls mit Spinoza in Verbindung gestanden zu haben.

Auch an Schülern und Anhängern fehlte es Spinoza in dieser Zeit nicht, wie seine eigenen Aeußerungen und Mitteilungen Anderer bezeugen. Wie im Nachworte zu seiner frühesten Schrift, dem kurzen Traktat, so wendet er sich auch in seinem Abriß der hebräischen Grammatik, einer seiner letzten Arbeiten, an junge Freunde, auf deren Wunsch er diese Schrift verfaßt hatte, um sie zu aufmerksamer Erwägung seiner Ausführungen aufzufordern. Wer diese um Kenntnis des Hebräischen bemühten Männer gewesen sind, ist nicht zu ermitteln. Doch wissen wir, daß zu Spinozas Zeit in Holland nicht wenige Theologen und Philosophen sich diesem Studium gewidmet haben.

Nicht wie hier als sprachkundiger Lehrer, sondern als Führer zu philosophischer Erkenntnis und sittlichem Handeln erscheint er in der Biographie, die Lucas beigelegt wird. Der Verfasser dieser Schrift gehört, wie er angiebt, zu einem Kreise von Freunden, die Spinoza mit großer Liebe anhingen. Da er von seinem Tode erzählt, spricht er die schönen Worte: „Unser Philosoph ist wohl glücklich zu preisen, nicht nur durch den Ruhm seines Lebens, sondern auch durch die Umstände seines Todes. . . Wir aber, die wir zurückbleiben, sind zu beklagen. Das sind Alle, welche seine Schriften gebessert haben und denen seine Gegenwart zu großer Förderung auf dem Wege der Wahrheit gereichte. . . Suchen wir denn in seinen Spuren zu wandeln, oder, wenn wir es ihm nicht gleichtun können, ihn durch unsere Bewunderung und Lobpreisung zu verehren."

So wenig wie jene mit dem Studium der hebräischen

Sprache beschäftigten, kennen wir diese durch Spinozas Schriften und persönliche Einwirkung belehrten jungen Männer. Wohl aber sind uns aus Mitteilungen der verschiedensten Art die Namen anderer Schüler und Freunde bekannt.

Es ist früher von dem treuen Freunde Spinozas, dem Buchhändler Jan Rieuwertsz, wiederholt die Rede gewesen. Alle seine Anhänglichkeit an den hoch über ihm stehenden Philosophen vererbte er auf seinen Sohn, der auch Jan hieß. Spinoza scheint sich des jungen Menschen um des Vaters willen mit besonderer Liebe angenommen, ihn belehrt und auch sittlich gefördert zu haben. Das geht aus dem Berichte hervor, den ein später lebender Reisender, Dr. Hallmann, von einer Unterredung mit dem jüngeren Rieuwertsz gegeben hat, und der dessen dankbare Gesinnung in hellstem Lichte zeigt. Hallmann erzählt, Rieuwertsz „schätze sich glücklich, daß er den Herrn Spinoza von Jugend auf gekannt und die herrlichen Wahrheiten, die er dargetan, stets gewußt hätte. Er wäre sein sehr guter Freund gewesen“ . . . Und an anderem Orte: „Gegen Spinoza bezeigt Rieuwertsz eine ungemeine Liebe und wünschte fast mit weinenden Augen, daß er noch lebte. Er würde noch viele Wahrheiten entdeckt und zugleich auch ihm noch in vielen Stücken die Augen aufgetan haben. Indessen hätte er ihm schon viel gedienet.“

Von nicht geringerer Liebe für Spinoza war sein schon oft genannter Biograph beseelt, über dessen Lebenszeit und Persönlichkeit erst in neuester Zeit einiges Licht verbreitet worden ist, Jean Maximilien Lucas. Er hat sich und seine Schrift im Dunkel der Anonymität versteckt, weil man sich, wie er sagt, „um Spinozas Leben zu beschreiben, verbergen mußte, wie wenn man ein Verbrechen beginge“. Wir würden daher seinen Namen nicht kennen, wenn nicht ein Abschreiber seines Manuskripts verraten hätte, daß man „wohl mit Sicherheit“ annehmen dürfe, „die Schrift sei von einem Herrn Lucas verfaßt, der sich durch seine Quintessenzen, noch mehr aber durch seine Sitten und seine Lebensweise berühmt gemacht habe.“ Spätere geben an, daß Lucas ein Arzt im Haag gewesen sei. Meinsma hat nachgewiesen, daß diese

Biographie die älteste aller vorhandenen und noch vor dem Jahre 1688 verfaßt ist. Was die ihrem Verfasser beigelegten „Quintessenzen“ betrifft, so wissen wir, daß in den achtziger Jahren des siebzehnten Jahrhunderts ein von den schärfsten Ausfällen gegen Ludwig XIV. strotzendes Pamphlet unter diesem Titel erschienen ist, das unter dem Namen „die Quintessenz oder Kern der Neuigkeiten“ (La Quintessence of Pit des Nouvelles) ins Holländische übersetzt wurde. Der Inhalt dieser Schrift war ein so gehässiger, daß der französische Gesandte darüber bei den Generalstaaten Beschwerde führte und auf seine Veranlassung Jean Maximilien Lucas aus Rouen als Verfasser der Schmähschrift verhaftet wurde. Man wird den Schritt des Gesandten begreiflich finden, wenn man folgende Auszüge aus diesem Pamphlet als Probe des Ganzen liest: „Er hatte auch verschiedene Bücher, unter ihnen folgende: Das französische Serail oder Unterweisung zu einem frommen Leben, verfaßt von Madame de Maintenon, gewidmet Ludwig dem XIV.; der Spiegel der Bußfertigkeit oder La Vallière im Kloster, gewidmet den Hoffräuleins der Königin. . . Zu Rom hat man an der Türe des Herzogs von Chaunes das folgende Plakat angebracht: Ludwig XIV., nicht König, sondern Tyrann von Frankreich und Navarra, Zerstörer des Reiches, Geißel Gottes, Sumpf von Uebeln, Böses Geschick des Vaterlandes, Feind des Reiches, Blutsauger Frankreichs.“

Wie der Verfasser der Quintessenzen Ludwig XIV. als Wüstling und Despoten brandmarkt, so geißelt der Biograph Spinozas die Geistlichen als heuchlerische Selbstsüchtlinge. Mit leidenschaftlicher Liebe aber ist er Spinoza ergeben, wie schon aus den oben angeführten Worten seiner Biographie hervorgeht. Er preist sein tiefes Wissen, seinen großen, starken Geist, seine Herzensgüte, seine Charakterstärke und den wohltätigen Einfluß, den er auf seine Umgebung ausübte. „Es gab,“ so sagt er, „niemanden, der ihm in der Kenntnis des Hebräischen gleich kam. Er kannte das Wichtigste der heiligen Philosophie und, wie die tüchtigsten Männer unseres Zeitalters anerkannten, wußte sie am besten ins Leben zu übertragen. . . Sein Unglück aber war, daß er zu gut und

zu aufgeklärt gewesen ist. . . In allen seinen Handlungen war die Tugend sein Ziel. . . Mäßigkeit, Geduld und Wahrhaftigkeit waren nur seine geringsten Tugenden.“ Seine Darstellung schließt er mit dem Ausdrucke größter Bewunderung: „Spinoza starb auf dem höchsten Gipfel des Ruhmes, ohne ihn mit dem geringsten Makel befleckt zu haben. Der Welt der Weisen und Gelehrten aber hat er das Bedauern zurückgelassen, sich eines Lichtes beraubt zu sehen, das ihnen nicht minder wohltätig war, wie das Licht der Sonne. . . Die Mehrzahl derer, die in der Dunkelheit ruhmlos gelebt haben, bleibt begraben in Finsternis und Vergessenheit. Baruch de Spinoza aber wird fortleben im Andenken der wahren Gelehrten und in ihren Schriften, die der Tempel der Unsterblichkeit sind.“ Wie groß muß der Zauber gewesen sein, der von Spinozas Persönlichkeit ausging, wenn ein Mann, der zu hassen und zu schmähen verstand wie Lucas, sich zu Worten so schwärmerischer Verehrung für ihn hingerissen fühlte?

Mehr als von Lucas wissen wir von einem mit Spinoza ungefähr gleichaltrigen Freunde, Hugo Boxel, der sich einst mit einer wunderlichen Frage an ihn gewendet und ihm dadurch Anlaß zu interessanten Briefen gegeben hat. Boxel war kein ungebildeter und kein urteilsloser Mann. Er hatte die Rechte studiert und war von 1655—59 Sekretär, dann Pensionär von Gorcum, d. h. Leiter der politischen Geschäfte dieser Stadt. Als Anhänger Jan de Witts ward er wie andere Gesinnungsgenossen 1672 durch den Prinzen von Oranien seines Amtes enthoben. Im September 1674 fragte er bei Spinoza an, was er von Gespenstern und Geistern halte, ob er an ihre Existenz glaube, ob sie sterblich oder unsterblich, geistiger oder körperlicher Art seien und wie lange ihr Leben dauere. Spinoza antwortet mit feinem Spotte: „Ihr Brief, den ich gestern empfing, war mir sehr willkommen, weil ich mich nach einer Nachricht von Ihnen sehnte und aus ihm ersah, daß Sie mich nicht ganz vergessen haben. Freilich würden Manche es vielleicht als böses Vorzeichen ansehen, daß Gespenster und Geister Ihr Schreiben veranlaßt haben. Ich denke jedoch besser hierüber, da ich mir überlege, daß nicht bloß

Wahrheiten, sondern auch Nichtigkeiten und Einbildungen mir zum Vorteil gereichen können"... Auf Boxels Frage entgegnet dann Spinoza: „Die Hochachtung, die ich für Sie alle Zeit gehegt habe und noch hege, verbietet mir, Ihnen zu widersprechen, aber noch mehr, Ihnen schmeichlerisch zuzustimmen. Ich werde daher einen Mittelweg einschlagen, indem ich Sie bitte, aus den zahlreichen Erzählungen von Gespenstern die eine oder die andere auszuwählen, an der man am wenigsten zweifeln kann...; denn ich habe noch niemals einen glaubwürdigen Schriftsteller gelesen, der klar bewiesen hätte, daß es solche giebt. Ich weiß auch bis jetzt nicht, was sie sind, und niemand hat es mir jemals sagen können... Endlich bitte ich Sie, mir zu sagen, was für Dinge diese Gespenster oder Geister sind. Sind sie Kinder, Narren oder Wahnsinnige? Denn Alles, was ich über sie gehört habe, paßt mehr auf Narren als auf Weise und ist, wenn man es in mildestem Sinne deuten will, mit nichts besser als mit Kindereien oder den Spielereien von Toren zu vergleichen."

Boxel ist von dem ironischen Tone Spinozas verletzt und erinnert ihn daran, daß eine vorgefaßte Meinung die Erkenntnis der Wahrheit hindere. Doch erklärt er großmütig, daß die Verschiedenheit der Ansichten ihrer Freundschaft nicht schaden solle. Für das Dasein der Geister führt er sodann mancherlei an. Er meint, die Welt wäre unschön und unvollkommen ohne sie. Geister seien der Gottheit viel ähnlicher als Körper, und es müsse Seelen ohne Körper so gut geben wie Körper ohne Seelen. Nur wer die Welt vom Zufall geschaffen sein lasse, werde diese, wie er glaubt, sehr triftigen Gründe nicht gelten lassen. Als Gewährsmänner nennt er dann einen Schwarm alter und neuer Schriftsteller von Plinius Secundus an bis auf den schweizer Theologen Lavater herab. Er will freilich nicht kritiklos Allen ohne Unterschied glauben; über glaubwürdige Schriftsteller aber aburteilen, wie es seiner Meinung nach Spinoza getan hatte, das, sagt er, sei „schamlos, leichtfertig und frech!" — Boxel hat nur ausgesprochen, was man zu seiner Zeit noch allgemein glaubte. Bekkers „Bezauberte Welt" und das Schicksal, das ihren Verfasser traf, zeigt ja, wie weit ver-

breitet der Glaube an Hexen, Gespenster, Geistererscheinungen und sonstigen Spuk im siebzehnten Jahrhundert war. Das entschuldigt Boxel. Jedoch der plumpe Schluß seines Briefes hätte wahrscheinlich jeden Anderen veranlaßt, den Briefwechsel mit dem unverbesserlichen Gespensterfreunde abzubrechen. Spinoza ist langmütig genug, Boxel nochmals eine ausführliche Antwort zu geben. Er schreibt unter anderem, daß er von allen angeführten Schriftstellern nur zwei, Plinius und Suetonius, zur Hand gehabt habe. „Aber diese zwei überheben mich der Mühe, Andere zu untersuchen, weil ich überzeugt bin, daß sie alle in derselben Weise faseln. . . Ich gestehe, daß ich nicht über die erzählten Geschichten, sondern über diejenigen, welche sie erzählen, in hohem Maße erstaunt war.“ Boxel hatte die Existenz von Geistern männlichen Geschlechts nicht bezweifelt, nur die weiblicher Geister in Abrede gestellt. „Das,“ sagt Spinoza, „gleicht der Einbildung des Pöbels, der annimmt, Gott sei männlichen, aber nicht weiblichen Geschlechts. Ich wundere mich aber, daß diejenigen, welche nackte Gespenster gesehen haben, nicht auf die Geschlechtsteile geblickt haben, sei es aus Furcht, oder aus Unkenntnis dieses Unterschiedes“. . . Spinoza zeigt, daß gerade er, der die Welt für eine notwendige Wirkung der göttlichen Natur erkläre, ihre zufällige Entstehung ausschließe; grundlos sei daher Boxels Behauptung, daß nur, wer eine zufällige Entstehung der Welt annehme, das Dasein von Gespenstern leugnen werde. Ueber die Beweisgründe Boxels aber sagt er Folgendes: „Ihr erster Grund ist, daß Geister zur Schönheit und Vollkommenheit der Welt gehören. Aber Schönheit ist keine Eigenschaft des wahrgenommenen Gegenstandes, sondern eine Wirkung in dem, welcher wahrnimmt. Wären unsere Augen länger oder kürzer, oder wäre unsere Gemütsverfassung eine andere, so würde uns das, was jetzt schön erscheint, häßlich und was jetzt uns häßlich däucht, schön erscheinen. . . Die Dinge, an sich betrachtet oder auf Gott bezogen, sind also weder schön noch häßlich. . . Vollkommenheit und Unvollkommenheit ferner sind Bezeichnungen, die von den Worten Schönheit und Häßlichkeit nicht sehr verschieden sind. Ihr zweiter

Grund ist, daß in Geistern mehr als in Körpern Gottes Bild ausgeprägt sei und daß Gott sie daher wahrscheinlich geschaffen habe. Ich aber muß gestehen, daß ich nicht weiß, worin die Geister mehr als andere Geschöpfe das Gepräge der Gottheit an sich tragen. Das aber weiß ich, daß es zwischen Endlichem und Unendlichem kein Verhältnis giebt, sodaß der Unterschied zwischen dem größten und herrlichsten Wesen und Gott kein geringerer ist, als zwischen Gott und dem kleinsten Geschöpf. Dieser Grund also beweist nichts. . . Der dritte Grund, daß, wie es einen Körper ohne Seele, so auch eine Seele ohne Körper geben müsse, scheint mir nicht minder widersinnig zu sein. Sagen Sie mir, bitte, ist es nicht ebenso wahrscheinlich, daß es Gedächtnis, Gehör, Gesicht u. s. w. ohne Körper gebe, weil es Körper ohne Gedächtnis, Gehör, Gesicht u. s. w. giebt?". . . Keiner Widerlegung bedürfen aber alle die Geschichtchen, die abergläubische Schriftsteller und Boxel selbst von Gespenstern und Spukgeistern erzählt haben. . . Derartiges müssen Alle, welche die Wirkung menschlicher Einbildungen und Affekte bedenken, verlachen, was immer auch Lavater und Andere, die mit ihm träumen, dagegen sagen mögen.

Boxel hat sich bei dieser scharfen und wohlverdienten Abfertigung nicht beruhigt. Er lenkt aber in seiner Entgegnung von dem eigentlichen Fragepunkt ab und erörtert zunächst den Gegensatz von Notwendigkeit und Freiheit, den er im Gegensatz zu Spinoza an die Stelle von Notwendigkeit und Zufall setzt, spricht auch von der Unmöglichkeit, alles das klar zu erkennen, dessen Dasein wir annehmen müssen, und sagt dann: „Sie fordern einen so klaren Begriff von Geistern, wie von einem Dreieck, was nicht angeht. Sagen Sie mir doch, welchen Begriff Sie von Gott haben und ob dieser Ihrem Verstande so klar ist, wie der eines Dreiecks? Ich weiß, daß Sie ihn nicht haben, und ich behaupte, daß wir nicht so glücklich sind, alle Dinge durch vollgiltige Beweise erkennen zu können und daß wir uns in dieser Welt meistens mit dem Wahrscheinlichen begnügen müssen." Zum Schlusse weist er nochmals auf die allgemeine Uebereinstimmung aller alten und neuen Philosophen hin, auf „Plutarch,

die Stoiker, Pythagoreer, Platoniker, Peripatetiker, Maximus Tyrius, Apulejus und Anderen. Diese seltsame Reihenfolge läßt vermuten, daß Philosophiegeschichte ebensowenig Boxels Stärke war, wie Schärfe des Denkens. Spinozas Geduld aber ist noch nicht zu Ende. Er begründet seine Skepsis nochmals und führt Manches aus, was noch für uns, nur nicht gerade um dieses Streitfalles willen, von Interesse ist. Zuerst hebt er hervor, wie schwer eine Verständigung ist, wenn man von verschiedenen Prinzipien ausgeht. Sodann zeigt er, daß nicht Notwendigkeit und Freiheit, wohl aber äußerer Zwang und Freiheit einander ausschließen. So ist Gottes Wissen von sich notwendig und frei zugleich. So auch des Menschen Wille zum Leben und Lieben. Boxel hatte erklärt, daß, wenn Spinoza die Tätigkeit des Sehens, Hörens, Aufmerkens, Wollens auch nicht in eminentem Sinne Gott zuerkenne, man nicht wisse, welchen Gott er habe. Dem setzt Spinoza Worte entgegen, die an Xenophanes' Bekämpfung des Götterglaubens erinnern: „Ich vermute, daß Sie annehmen, es gebe keine größere Vollkommenheit, als die in den erwähnten Tätigkeiten ausgedrückt ist. Das wundert mich nicht; denn ich glaube, daß ein Dreieck, wenn es sprechen könnte, sagen würde, Gott sei eminent dreieckig, und ein Kreis, Gottes Natur sei in eminentem Sinne kreisförmig. Und in dieser Weise würde ein jedes Ding seine Eigenschaften Gott zuschreiben und sich selbst Gott gleich stellen." Bemerkenswert ist auch Spinozas Ansicht über Wahrscheinlichkeit und Gewißheit: „Es ist wahr, wir müssen Vieles auf Grund von Vermutungen tun; aber falsch ist's, unsre Forschungen auf sie zu stützen. Im gewöhnlichen Leben müssen wir dem Wahrscheinlichsten, in unseren Untersuchungen aber der Wahrheit folgen. Der Mensch würde durch Durst und Hunger zu Grunde gehen, wenn er nicht eher essen oder trinken wollte, als bis er einen vollkommenen Beweis dafür erlangt hätte, daß Speise und Trank ihm förderlich seien. Dagegen müssen wir uns hüten, etwas für wahr zu halten, was nur wahrscheinlich ist; denn wenn wir auch nur eine einzige Falschheit zulassen, folgen ihr unzählige andere. Ferner darf man daraus, daß göttliche und menschliche Wissen-

schaften voll Streit und Kampf sind, nicht schließen, daß Alles, was in ihnen behandelt wird, ungewiß sei, da sehr Viele von solcher Streitlust erfüllt waren, daß sie selbst der geometrischen Beweise spotteten. . . Auf Ihre Frage aber, ob ich von Gott einen so klaren Begriff wie von einem Dreieck habe, antworte ich: ja. Wenn Sie mich jedoch fragen, ob ich ein so klares Bild von Gott, wie von einem Dreieck habe, antworte ich: nein. Denn wir können Gott nicht bildlich vorstellen, sondern ihn nur denkend begreifen. Auch sage ich nicht, daß ich Gott durchaus erkenne, sondern nur, daß ich einige von seinen Eigenschaften, nicht aber alle, nicht einmal den größten Teil derselben kenne; aber es ist gewiß, daß die Unkenntnis der meisten die Kenntnis einiger von ihnen nicht hindert. Als ich Euklids Elemente studierte, sah ich zuerst ein, daß die drei Winkel des Dreiecks zwei rechten gleich sind, und diese Eigenschaft des Dreiecks erkannte ich deutlich, obgleich ich von vielen anderen noch nichts wußte“. . . Im übrigen ist sich Spinoza vollkommen bewußt, wie wenig Beweise da fruchten, wo tief eingewurzelte Vorurteile ihnen im Wege stehen. Er schließt: „Ich will Sie nicht länger mit Dingen belästigen, die Sie, wie ich weiß, nicht zugeben werden, da Sie von Voraussetzungen ausgehen, die von den meinigen völlig verschieden sind.“ Wir müssen befürchten, daß Spinoza sich auch in diesem Punkte nicht geirrt hat. Für uns aber sind seine Erörterungen von Wichtigkeit, da sie uns über seine Stellung zu den abergläubischen Vorstellungen seiner Zeit wichtigen Aufschluß gegeben und einige seiner hellsten Gedanken kennen gelehrt haben. An keiner anderen Stelle hat er sich deutlicher als in diesen Briefen über die Subjektivität der Begriffe des Schönen und Vollkommenen, über die Unzulässigkeit anthropomorpher Vorstellungen von Gott, über den Unterschied von bildlicher Vorstellung und Begriff, über die Möglichkeit einer Erkenntnis Gottes, über Identität von Freiheit und Notwendigkeit in Gott und Anderes ausgesprochen. So gereichen uns, um bei Spinozas Worten zu bleiben, „auch Torheiten und Einbildungen, die diesen Briefwechsel veranlaßt haben, zum Vorteil“.

Zu den Freunden, die Spinoza in der letzten Zeit seines Lebens näher traten, zählte sich auch Georg Herman Schuller. Er ist 1651 in Wesel geboren, ließ sich am 5. Mai 1671 in der medizinischen Fakultät der leidener Universität immatrikulieren und lebte später als Arzt in Amsterdam. Aber viel mehr als mit der Medizin beschäftigte er sich mit alchymistischen Versuchen und Spielereien. Er suchte den Stein der Weisen und hat darüber viel mit Leibniz korrespondiert. Seine an diesen, wie an Spinoza gerichteten Briefe sprechen eben nicht zu seinen Gunsten. Er schreibt ein elendes Latein, und sein Holländisch ist, nach Meinsmas Zeugnis, nicht viel besser. Seine Leichtgläubigkeit, Flüchtigkeit und Unzuverlässigkeit sind so groß, daß er deshalb harte Vorwürfe von Leibniz hören muß. Spinoza ist er sehr ergeben, und da er ein großes Interesse für Philosophie zeigt, hat ihn Spinoza in seiner duldsamen Art als wahren Freund angesehen und mit rührender Sanftmut behandelt. Wirkliche Dienste hat er der spinozischen Philosophie aber nur als Vermittler zwischen Spinoza, Tschirnhaus und Leibniz geleistet. Er veranlaßt den Verkehr zwischen Tschirnhaus und Spinoza, empfiehlt Leibniz an Spinoza, empfängt Briefe von ihnen und befördert sie, kauft Bücher und besorgt Abschriften für seine Freunde. Nicht ganz klar ist die Rolle, die er bei Spinozas Tode gespielt hat. Hierüber wird später noch zu berichten sein. An der Herausgabe der nachgelassenen Schriften Spinozas hat er tätigen Anteil genommen, keineswegs aber ist er, der unzuverlässigste von den Spinozafreunden, der einzige Herausgeber, was in neuerer Zeit angenommen worden ist. Nur um wenige Jahre hat er den Tod Spinozas überlebt; er starb Ende August d. J. 1679.

Viel bedeutender als der leichtfertige Schuller ist ein anderes Glied des Kreises, der sich um Spinoza gebildet hatte, Ehrenfried Walter, Graf von Tschirnhaus. Er war wie Schuller im Jahre 1651 geboren und Herr von Kißlingswalda und Stolzenberg in der Lausitz. Im siebzehnten Lebensjahre ging er nach Leiden, um Mathematik zu studieren. Als im Jahre 1668 der Krieg zwischen Frankreich und den vereinigten Regierungen von England, Schweden und den Niederlanden

ausbrach, trat er in das holländische Heer ein, verließ es aber nach anderthalb Jahren, um sich gänzlich ernsten wissenschaftlichen Studien zu widmen. Im Jahre 1674 lernte er in Amsterdam Schuller kennen und trat, durch ihn veranlaßt, in brieflichen Verkehr mit Spinoza. Er hatte schon vorher Descartes' Schriften gelesen; nun studierte er Spinozas Werke mit großem Eifer, vor allem den Traktat über die Läuterung des Verstandes und die Ethik, die schon damals in Abschriften den Freunden Spinozas vorlagen und durch Schuller auch Tschirnhaus zugänglich gemacht wurden. Ihn fesselte besonders die Methode der Darstellung, die streng mathematische Form der Beweise, von der Descartes nur eine kleine Probe gegeben hatte, während er sie von Spinoza in vollendeter Form angewendet fand. Im Oktober 1674 erbat er sich durch Vermittelung Schullers von Spinoza Aufschluß über gewisse Schwierigkeiten der spinozischen Lehre, den Spinoza denn auch in seiner Antwort gab. Gegen Ende dieses Jahres lernte er Spinoza persönlich kennen und unterhielt sich mit ihm über die beste Methode, unbekannte Wahrheiten zu ermitteln. In einem Briefe vom 5. Januar 1675 richtet er wieder allerlei Fragen an Spinoza, die dieser kurz und bündig beantwortet. Den Sommer desselben Jahres verbringt er in London, wo er Oldenburg und Boyle, die seinen Angaben zufolge ungünstig über Spinoza urteilten, eine bessere Vorstellung von Spinozas Person und dessen theologisch-politischem Traktat beigebracht haben will. Ein Brief Oldenburgs vom 8. Juni 1675, in welchem er Spinoza von einer Aenderung seiner Ansicht über den Traktat Mitteilung macht, scheint den Bericht Tschirnhausens zu bestätigen. Im Spätsommer 1675 begiebt sich Tschirnhaus nach Paris, wo er durch Spinozas Empfehlung Huygens kennen lernt und mit dem in dieser Zeit dort verweilenden Leibniz bekannt wird, dessen Gelehrsamkeit und Vorurteilslosigkeit er überaus rühmt. Seine Korrespondenz mit Spinoza führt er fort bis zum Sommer 1676. Der Brief, den Spinoza am 15. Juli desselben Jahres an ihn schreibt, ist der letzte der uns von ihm erhaltenen. Dieser Briefwechsel ist für uns noch heute von nicht zu unterschätzendem Werte, so-

wohl wegen einiger Fragen Tschirnhausens, als wegen der von Spinoza erteilten Antworten.

Tschirnhaus ist weder ein tiefer noch ein selbständiger Denker, aber ein scharfsinniger Kopf und vielseitiger Gelehrter. Wie viele Theoretiker seiner Zeit, wie insbesondere Francis Bacon, überschätzte er die Wichtigkeit der Methoden des Erkennens und Erfindens. Er überschätzte ferner den Wert seiner eigenen Leistungen und mußte sich von Huygens sagen lassen, daß er zahlreiche und schwere Irrtümer begangen habe. Während er aber die eigenen Fehler übersieht, hat er ein scharfes Auge für die Schwächen der spinozischen Philosophie, und an mehr als einem Punkte hat er auf Schwierigkeiten hingewiesen, die Spinoza zu heben nicht imstande war.

Tschirnhaus war, als Spinoza starb, erst sechsundzwanzig Jahre alt; er überlebte ihn um dreißig Jahre. Alle Schriften und zahlreiche Erfindungen, die seinem Namen eine gewisse Berühmtheit gegeben haben, stammen aus der Zeit nach Spinozas Tode. Im Jahre 1682 legte er der pariser Akademie ein Werk über Optik vor, das sie ihm mit der Aufnahme unter ihre Mitglieder belohnte. Neun Jahre nach Spinozas Tode erschien eine medizinische Schrift „Medicina corporis“ und ein Jahr später ihre Fortsetzung „De medicina mentis“. In diesem erkenntnistheoretischen Werke ist Spinozas methodologischer Traktat oft benutzt, der Name Spinozas aber nirgends genannt worden. Wo Tschirnhaus von ihm spricht, nennt er ihn „einen gewissen“ (quidam), weil er sich nicht dem Verdacht aussetzen wollte, er sei ein Anhänger des verrufenen Philosophen. Aus gleichem Grunde ward auch beim Abdrucke seiner Briefe an Spinoza in dessen nachgelassenen Werken sein Name nicht genannt. Erst vor einigen Jahren sind diese Briefe als die seinigen erkannt worden. Bedenkt man, wie gefährlich es zu jener Zeit unter Umständen war, als Spinozist zu gelten, so wird man das Verhalten Tschirnhausens entschuldbar finden. Nicht zu entschuldigen aber ist, was Huygens und Leibniz ihm zum Vorwurfe machen. Sie klagen, daß er Gedanken und Entdeckungen, die sie ihm mitgeteilt hatten, ohne ihr Wissen veröffentlicht und für sein Eigentum ausgegeben habe. — Ein

wirkliches Verdienst hat er sich durch technische Leistungen erworben. Er schliff optische Gläser von einer bis zu seiner Zeit unerhörten Größe und gründete in seiner Heimat zu ihrer Anfertigung Fabriken, die einen großen Aufschwung nahmen. Er gab ferner eine neue Methode zur Gewinnung von Phosphor an und fand eine Mischung von Erden, durch welche die Entdeckung der echten Porzellanerde angebahnt ward.

Diese und einige von den früher genannten Männern sind es, mit denen Spinoza in der letzten Zeit seines Lebens freundschaftlich verkehrte. Unter ihnen waren viele, die sich durch treffliche Charaktereigenschaften, Gelehrsamkeit oder staatsmännische Bedeutung auszeichneten. Keiner von ihnen aber besaß ein rechtes Verständnis für das Höchste und Tiefste der Lehre Spinozas; von seinem Geiste verspürten die wenigsten von ihnen einen Hauch. Sie, wie die oben Erwähnten, denen Spinoza seine Freundschaft schenkte, empfingen nur von ihm, konnten aber ihm nichts geben. Es bedurfte seiner ganzen grossen Geduld, Güte und Liebenswürdigkeit, um den Verkehr mit ihnen nicht als drückende Last zu empfinden. Heute würden wir von den meisten nichts wissen, wenn sie nicht das Glück gehabt hätten, mit Spinoza in Verbindung zu stehen. So ist ein Strahl des Lichtes, das von ihm ausging, auf sie gefallen und sichert auch ihnen ein Fortleben im Andenken der Nachwelt. Erst als Spinozas Leben sich dem Ende zuneigte, schien das Schicksal ihm gewähren zu wollen, was es ihm bis zu dieser Zeit versagt hatte. Es führte ihm einen Denker zu, der ihm ebenbürtig war und der nichts eifriger wünschte, als sein Freund zu heißen und in die Geheimnisse seiner Lehre eingeweiht zu werden. Dieser Mann war Gottfried Wilhelm Leibniz. Leibniz kam Spinoza gleich an Geist und Wissensdurst; er stand über ihm an Vielseitigkeit und Gelehrsamkeit, blieb aber weit hinter ihm an Charakterstärke und Folgerichtigkeit des Denkens zurück. Und aus dieser Schwäche seines Wesens ergab sich ein Gegensatz zwischen beiden, der nicht zu überwinden war, und der sie ebensoweit von einander entfernte, wie die Liebe zur Philosophie sie einander nahe gebracht hatte. — Die ersten Spuren der Bekannt-

schaft Leibnizens mit Spinozas Schriften finden wir in einem Briefe, den er am 20. April 1669 an seinen Lehrer Thomasius geschrieben hat. Da zählt er die vornehmsten der Kartesianer auf und rechnet Spinoza neben Clauberg, Jean de Raey, Clerselier, Heereboord, Tobias Andreae, Henricus Regius zu denen, welche zu den Worten des Meisters bloße Paraphrasen geliefert haben. Dies Urteil ist wenigstens in Bezug auf Spinoza, von dem in dem genannten Jahre nur die Prinzipien der kartesianischen Philosophie veröffentlicht waren, völlig zutreffend. Ein Jahr später ward der theologisch-politische Traktat Spinozas gedruckt. Leibniz hat das anonym erschienene Buch, das, wie wir gesehen haben, überraschend schnell auch in Deutschland verbreitet ward, unmittelbar nach seiner Veröffentlichung gelesen, wußte aber zunächst nicht, wer der Verfasser war. In einem Briefe vom September 1670 nennt er es „eine bis zur Unerträglichkeit freche Schrift“ und in einem etwas späteren Briefe „ein entsetzliches Buch“. Kurze Zeit darauf, am 12. April 1671, erfährt er durch den Philologen Graevius, daß Spinoza „das höchst verderbliche Werk“, wie Graevius es bezeichnete, verfaßt habe. Das aber hinderte Leibniz nicht, wenige Monate später eine Verbindung mit dem Verfasser des „entsetzlichen Buches“ anzuknüpfen, wie er ein Jahr früher mit dem „Atheisten Hobbes“ in brieflichen Verkehr zu treten sich bemüht hatte. So groß war sein Verlangen nach einem Gedankenaustausch mit den hervorragenden Männern seiner Zeit, selbst wenn er ihre Anschauungen nicht zu billigen vermochte. Am 5. Oktober 1671 schickt er Spinoza seine „Notitia Opticae promotae“, weil er „einen besseren Beurteiler in dieser Art der Wissenschaft nicht leicht finden werde“. Er adressiert den Brief an den „sehr berühmten Naturforscher und sehr tiefen Philosophen“ (Medecin tres celebre et philosophe tres profond), spricht von den „trefflichen Eigenschaften Spinozas, welche der Ruf weit verbreitet habe“, „seiner hervorragenden Kenntnis der Optik“, „seinem höchst scharfsinnigen Urteil“ (acutissimum judicium) und unterschreibt sich als Spinozas „beständigen Verehrer“ (cultor sedulus). Spinozas vier Wochen später geschriebene Antwort auf diesen überaus ver-

bindlichen Brief ist in viel gemessenerem Tone gehalten. Er enthält nur die gewöhnlichen Höflichkeitsformeln, sonst kein Wort, das man als Lob oder gar als Schmeichelei ansehen könnte. Im Gegenteil spricht Spinoza seine Bedenken gegen die ihm übersendete Schrift bescheiden, aber offen aus. Es ist nicht bei jenem ersten Schreiben Leibnizens geblieben. Denn Spinoza spricht von Briefen, die er von Leibniz empfangen hatte, und dieser selbst gedenkt einmal eines Briefes an Spinoza, in welchem er sich über dessen theologisch-politischen Traktat ausgesprochen hatte, während das einzige jetzt uns erhaltene Schreiben an ihn des Traktates keine Erwähnung tut.

Doch viel engere Beziehungen, als durch einige Briefe angebahnt werden konnten, haben Leibniz mit Spinoza verbunden. Eifrig hat er dessen Schriften studiert und wichtige Lehren aus ihnen sich angeeignet. Die Erstlingsschrift Spinozas scheint er, wie schon erwähnt, vor dem Jahre 1669 kennen gelernt zu haben. Den theologisch-politischen Traktat hat ihm der Verfasser i. J. 1672 übersendet, und er hat das Buch in den folgenden Jahren studiert, wie aus einem Briefe Schullers an Spinoza vom 14. November 1675 hervorgeht. Mit diesen zwei Schriften aber hatte Leibniz nur die Außenwerke der spinozischen Philosophie kennen gelernt. Nun wünschte er auch in ihr Inneres eingeführt zu werden. Im Jahre 1672 war er im Auftrage des Kurfürsten von Mainz nach Paris gereist, und er blieb in der französischen Hauptstadt um diplomatischer und wissenschaftlicher Zwecke willen mit kurzen Unterbrechungen bis zum Jahre 1676. In Paris lernte er im Jahre 1675 Tschirnhaus kennen, der ihm mancherlei von Spinozas metaphysischen Gedanken mitteilte. Das aber befriedigte seinen Wissensdurst nicht, sondern reizte ihn nur. Er bat den Freund, ihm die Abschrift der Ethik, die dieser besaß, mitzuteilen und ihm damit das Ganze der spinozischen Philosophie, wie es im Hauptwerk enthüllt war, zugänglich zu machen. Spinoza aber hatte seine Ethik den Freunden nur unter der Bedingung übergeben, daß sie ohne seine Erlaubnis nicht weiter verbreitet werde. Sie jetzt Leibniz zusenden zu dürfen, erbat Tschirnhaus durch Vermittelung Schullers von

Spinoza. Wie dringend nun auch Leibnizens Wunsch und wie wohlbegründet Tschirnhausens Bitte sein mochte, Spinoza schlug sie ab, weil er Leibniz nicht völliges Vertrauen schenkte. Die Reise des kurfürstlichen Rates nach Paris an den Hof des ränkevollen Königs, der die Niederlande vor kurzem an den Rand des Verderbens geführt hatte, war ihm verdächtig; er wollte ihn und den Zweck dieser Reise erst genauer kennen lernen, ehe er ihm seine Ethik anvertraute. Leibniz ließ sich durch die Absage nicht beirren. Vielleicht hat sie gerade in ihm den Wunsch erregt, den Philosophen selbst aufzusuchen und von ihm zu erlangen, was er sich durch Vermittelung der Freunde nicht hatte verschaffen können. Als er im folgenden Jahre über Holland in die Heimat reiste, besuchte er Spinoza im Haag zu wiederholten Malen. Nur Weniges wird uns von Leibniz selbst über den Inhalt ihrer Gespräche berichtet. Wenn es aber erlaubt ist, die sicheren Nachrichten über sie durch naheliegende Vermutungen zu ergänzen, so erhalten wir ein interessantes Bild jener denkwürdigen Unterredungen. Wir sehen Spinoza, wie er in seiner ärmlichen Wohnung auf der Paviljoensgracht den Besuch des kurfürstlichen Rates empfängt. Seine zwei Zimmer sind mit dürftigem Hausrat und den notwendigsten Schleifergeräten ausgestattet. Nur die stattliche Zahl von wertvollen Büchern, die den fichtenen Bücherschrank füllen, zeigt auf den ersten Blick, daß kein gewöhnlicher Glasschleifer, sondern ein Gelehrter in diesen Räumen haust. Spinoza ist von langwieriger Krankheit entkräftet, sein Antlitz bleich und abgezehrt: die Hand des nahen Todes hat ihn gestreift. Nur die großen tiefen Augen blicken in alter Klarheit und wohltuender Heiterkeit auf den um vieles jüngeren Besucher, der zugleich als Diplomat, Naturforscher und Philosoph von den gemeinsamen Freunden ihm empfohlen ist. Dieser ist fast in allen Stücken sein Gegenteil. Er steht vor Spinoza mit seiner schmächtigen Gestalt, dem vorgebeugten mächtigen Haupte, in prächtiger Kleidung. Die Brust ist ihm, dem trotz seiner jungen Jahre schon große Erfolge beschieden waren, von stolzen Hoffnungen gehoben; seine Haltung ist verbindlich, aber stolz und gemessen. So legt der große Gelehrte

und Denker seine Ansichten über politische, physikalische und philosophische Fragen dar. Mit seiner feinen hohen Stimme setzt er seine Einwürfe gegen die kartesianischen Gesetze der Bewegung auseinander und entwickelt eine neue Form des ontologischen Beweises. Ungern hört er Spinozas Einwendungen; denn „er ist eigensinnig und kann Widerspruch nicht ertragen". Um die Richtigkeit seiner Ansicht darzutun, schreibt er seine Beweise nieder und liest sie dem bescheiden neben ihm stehenden Weisen vor. Dieser prüft und erwägt die neue Wendung des alten Gedankens und giebt schließlich seine Zustimmung. Und nun tritt auch er aus seiner Zurückhaltung gegen den jüngeren Genossen heraus. Er erzählt Leibniz mancherlei aus seinem Leben, über die politischen Ereignisse der letzten Jahre, insbesondere über jene Nacht, in der er im Zorn über die an den Brüdern de Witt verübte Bluttat in der Nähe des Schreckensortes ein Plakat anheften wollte, das die Mordbuben als „die niedrigsten der Barbaren" brandmarken sollte. Dann öffnet er ein Fach seines Schreibtisches und entnimmt ihm die Handschrift des Werkes, das den Inbegriff seiner philosophischen Lehren enthält und das kennen zu lernen Leibniz schon vor Jahren gewünscht hatte. Spinoza liest wichtige Sätze der Ethik dem wissensdurstigen jungen Gelehrten vor. Dieser kann nunmehr die ganze Tragweite der spinozischen Philosophie ermessen, von der er vorher nur ungenügende Bruchstücke durch Mitteilung von Freunden und durch Briefe Spinozas kennen gelernt hatte. So schienen die Schranken gefallen zu sein, welche die beiden genialen Männer getrennt hatten. Leibniz hatte genaue Kenntnis von Spinozas Lehre gewonnen, und Spinoza hatte das Mißtrauen überwunden, das er gegen Leibniz gehegt hatte. Aber trotz Allem, was sie in mündlichem Gedankenaustausch einander näher brachte, ist es zu einem wahren Freundschaftsbunde zwischen ihnen nicht gekommen. Ihre Charaktere, ihre Anschauungen von Gott und Welt, die Ziele ihres Strebens und Handelns waren zu verschieden, als daß eine wahre Seelengemeinschaft zwischen ihnen hätte bestehen können. So erklärt es sich, daß, wie es scheint, die früher geführte Korrespondenz von ihnen nicht wieder aufge-

nommen wurde; daß Leibniz, wenn er seinem Freunde Tschirnhaus schreibt, kein Begrüßungswort an Spinoza beifügt und daß er in späteren Jahren seinen Charakter, dem er sonst alle Gerechtigkeit hatte widerfahren lassen, so sehr verkannte, daß er ihn kindischer Eitelkeit zeihen konnte. — Vier Monate nach den inhaltreichen Unterredungen mit Leibniz ist Spinoza gestorben; sein Einfluß auf den jüngeren Denker aber ist mit seinem Tode nicht erloschen. Erst nach diesem Ereignis beginnt Leibniz ein gründliches Studium der spinozischen Hauptwerke. Kaum ist Spinoza tot und die Nachricht zu Leibniz gelangt, daß die Freunde seine noch ungedruckten Schriften besitzen, so bittet er um Abschrift einzelner Stellen des Manuskriptes, und unmittelbar nach der Veröffentlichung der nachgelassenen Werke dringt er eifrig auf ihre Zusendung. Sobald sie in seinen Händen sind, wendet er ihnen seine ganze Aufmerksamkeit zu. Er fertigt zu leichterer Uebersicht mehrere Auszüge aus der Ethik an, schreibt erläuternde, teils zustimmende, teils abweisende Bemerkungen zu ihr, zum Traktat über die Läuterung des Verstandes, selbst zu den Briefen, wie er solche auch der Erstlingsschrift Spinozas und dem theologisch-politischen Traktat in dieser Zeit beigefügt hat, und bespricht bedeutsame Stellen der Schriften mit seinen Freunden.

Von der Zeit, die dem Tode Spinozas unmittelbar voraufging und folgte, gilt, was Leibniz selbst berichtet, daß „er sich einstmals dem Spinozismus sehr zugeneigt habe“. Das ist zugleich die Zeit, in welcher Tschirnhaus von Leibniz rühmte, daß er „von den gewöhnlichen Vorurteilen der Theologen frei sei und, ohne von den Affekten sich bestimmen zu lassen, lediglich den Gesetzen des Denkens in seiner Rede folge“. Kurz nach Spinozas Tode erklärt er, daß er in der Ethik eine Menge schöner Gedanken finde, die den seinigen verwandt seien, und daß insbesondere seine Affektenlehre vieles Vortreffliche enthalte. In derselben Zeit erblickt er in der mathematischen Methode das Ideal wissenschaftlicher Darstellungsart, deren Naturwissenschaft und Philosophie sich bedienen sollten. Auch noch in späterer Zeit, als er sich von Spinozas Philosophie abgewendet und sein eigenes theistisch-teleologisches System

ausgebildet hatte, hat er doch einige ihrer wichtigsten Gedanken festgehalten. Doch wie viele Fäden auch Leibniz mit Spinozas Lehre verbinden, so hat er sich doch niemals zu dessen Grundanschauungen bekannt; er ist nie „Spinozist“ gewesen. Mag immerhin die Konsequenz seiner eigenen Lehren ihn unaufhaltsam dem Pantheismus und dem Determinismus in die Arme führen; mag sein Monismus der Seelenlehre Spinozas noch so nahe kommen, nie hat er die spinozische Auffassung des Gottesbegriffs, der Einzelsubstanz, des Seelenlebens, der Religion gut geheißen. Gott ist nach Spinoza die Substanz der Welt, der keine Art des Denkens und Wollens zukommt. Für Leibniz ist ein Gott undenkbar, dem Verstand und Wille fehlen. Bei Spinoza verschwindet alle Individualität in der einen unendlichen Substanz; bei Leibniz ist das einfache einzelne Sein die wahre Wirklichkeit. Spinoza kennt nur den Mechanismus der Natur, der alle Herrschaft der Zwecke ausschließt. Es ist vielleicht der fruchtbarste, von Lotze im neunzehnten Jahrhundert wieder aufgenommene Gedanke der leibnizischen Naturphilosophie, daß der allgemein geltende Mechanismus die Herrschaft der Zwecke nicht aufhebt, sondern einschließt. Spinoza hat von seiner pantheistisch-mechanischen Weltanschauung aus mit allen dogmatischen Voraussetzungen des Judentums und Christentums gebrochen. Leibniz steht mit Lob und Tadel, mit Zustimmung und Verwerfung inmitten der kirchlichen Bewegungen seiner Zeit; der antidogmatische Zug in Spinozas Denken ist ihm nicht bloß fremd, sondern tief verhaßt. Die positive Religion in Moral aufzulösen, scheint ihm ein schwerwiegender Irrtum. Er äußert sich über seinen Gegensatz zu Spinoza ein Jahr nach dessen Tode folgendermaßen: „Obgleich Spinoza viele schöne Gedanken hat, die den meinigen entsprechen, so können doch seine Grundlehren nicht gebilligt werden, wie sie denn auch nicht bewiesen worden sind. Nur eine einzige Substanz ist ihm die Gottheit, die Geschöpfe hält er für Modifikationen oder Affektionen Gottes. Gott, so lehrt er, entbehrt des Verstandes und Willens, und er handelt nicht um eines Zweckes willen, sondern aus einer gewissen Notwendigkeit seiner Natur.“ Mit der Zeit wuchs

Leibnizens Abneigung gegen die Lehre Spinozas. Da nannte er seine Beweise für die Einzigkeit der Substanz erbärmlich oder unverständlich. Da war ihm seine Metaphysik voll von Paradoxien, ja von Absurditäten, die Ethik voll von Fehlern und Träumereien. Und das höchste, was er von Spinozas System in späterer Zeit zu rühmen wußte, war, daß es wohl begründet wäre, wenn es keine Monaden gäbe, d. h. wenn er, Leibniz, Falsches lehrte. Ein ähnlich klingendes Lob zugleich der spinozischen und der eigenen Philosophie hat bekanntlich hundert Jahre später Fichte mit den Worten ausgesprochen: „Es giebt nur zwei völlig konsequente Systeme, das kritische — d. h. das fichtesche — und das spinozische." Dieser theoretische Widerstreit der beiden großen Denker entspricht dem Gegensatz ihrer Charaktere. Im Systeme Spinozas geht aus der Festigkeit und Unbeugsamkeit seines Wesens die Folgerichtigkeit hervor, die jeden Gedanken bis zu seiner letzten Konsequenz verfolgt und dabei vor keinem scheinbaren Paradoxon zurückschreckt. Leibnizens Natur ist aus weicherem Stoffe gebildet. Er haßt alle Einseitigkeit, jedes Extrem der Lehre. Er liebt es zu vermitteln, die streitenden Schulen der Philosophie, wie die Ansichten der religiösen Sekten mit einander auszugleichen, um zu dem, was sie vereinigt, zu gelangen. Darum weist er die Schroffheiten der spinozischen Philosophie zurück und erklärt ihre Hauptsätze für grobe Irrtümer. Auch praktische Erwägungen machen sich bei Leibniz geltend. Er wollte auf das öffentliche Leben einwirken und als Staatsmann seinem Vaterlande dienen. Das aber war nur möglich, wenn er nicht von vornherein als Anhänger des berüchtigten Spinoza und somit als Feind der Religion verschrieen wurde. Denn, wie schon des öfteren hervorgehoben werden mußte, ein jeder, der Spinozas gedachte, ohne seine Lehren mit Abscheu von sich zu weisen, ward gleicher Ketzereien beschuldigt. So verbanden sich äußere mit inneren Gründen, um die Kluft zu vergrößern, die Leibniz von Spinoza trennte. Als behutsamer Philosoph und vorsichtiger Diplomat hat er denn über ihn geurteilt, und wie so oft Gemütsregungen die Ansichten auch der schärfsten Denker trüben, so haben seine Wünsche und Bestrebungen ihn veranlaßt, den Gegensatz zu ihm

in noch grellerem Lichte erscheinen zu lassen, als seine philosophische Ueberzeugung es erforderte. Er heuchelt nicht, wenn er sich als seinen entschiedenen Gegner hinstellt; aber er übertreibt den Gegensatz zu ihm und spricht in schärfsten Worten von seinen Lehren, um nicht die Möglichkeit einer Einwirkung auf seine Zeit und ihre Theologie einzubüßen. Anerkannt aber muß werden, daß die Rücksichtnahme auf die Vorurteile seiner Zeitgenossen ihn bisweilen zu unwürdiger Doppelzüngigkeit verführt hat. Er nennt den theologisch-politischen Traktat „ein freches, entsetzliches Buch" und redet bald darauf Spinoza an als „sehr berühmten Naturforscher und sehr tiefen Philosophen", dessen „beständiger Verehrer" er sei. Seinem Lehrer Thomasius, dem eifrigen Gegner Spinozas, berichtet er im Januar 1672 von „den ungeheuerlichen Ansichten" Spinozas und findet in des Lehrers scharfer Gegenschrift eine zutreffende Widerlegung des theologisch-politischen Traktates. Tschirnhaus dagegen, dem Freunde Spinozas, sagt er, daß er das Werk hoch schätze. Die Spuren seines Verkehrs mit Spinoza sucht er möglichst zu verwischen und, wo dies nicht möglich ist, diesen Verkehr als einen völlig unverfänglichen erscheinen zu lassen. Er wünscht nicht, daß seine Korrespondenz mit Spinoza ruchbar werde. Darum bittet er ihn, die Antwort auf seinen Brief ihm nicht durch die öffentliche Post, sondern durch eine Privatperson zugehen zu lassen. Und da er seinem Lehrer Thomasius berichtet, der „aus der Synagoge wegen ungeheuerlicher Ansichten gestoßene Jude Spinoza" sei der Verfasser des theologisch-politischen Traktates, verschweigt er klüglich, dass er, Leibniz, mit dem gefährlichen Juden korrespondiert habe. Begreiflicherweise ist es ihm denn auch unerwünscht, daß einer seiner Briefe an Spinoza mit Angabe seines Namens veröffentlicht worden ist. Aber nur diesen einen Brief will er Spinoza geschrieben haben, während er selbst früher eines anderen Schreibens an ihn Erwähnung getan hat und Spinoza von mehreren Briefen spricht, die zwischen ihnen gewechselt worden sind. Was seine Begegnung mit Spinoza betrifft, so will er ihn nur einmal „nach Tische" gesehen und von ihm einige nicht verächtliche Mitteilungen über die Vorgänge jener

Zeit erhalten haben. An anderem Orte aber giebt er zu, daß er mit ihm „mehrere Male und sehr lange gesprochen“ und über wichtige physikalische und metaphysische Probleme verhandelt habe.

Von solcher Charakterschwäche eines Mannes wie Leibniz sprechen, Zweideutigkeiten wie die hervorgehobenen ihm nachweisen zu müssen, ist unerfreulich. Zur Entschuldigung des unsterblichen Gelehrten darf hier, wie früher bei anderen Gelegenheiten, auf die Zeitverhältnisse hingewiesen werden, die ängstliche Vorsicht in Bezug auf theologische und philosophische Fragen den mutigsten Männern jener Zeit aufnötigten und die auch Spinoza, den selbstlosen und wahrheitsliebenden Philosophen, zur Verhüllung und Verdunkelung des als wahr Erkannten wiederholt gezwungen haben. Und gäbe es auch diese Entschuldigung nicht, so dürften uns doch die gewaltigen Leistungen des großen Mannes gegen seine Schwächen nicht blind machen. Die Geschichte ehrt ihre Helden am höchsten, indem sie ihre Fehler nicht bemäntelt und nicht beschönigt.

Es ist nicht verwunderlich, dass die heftigen Angriffe, die gegen Spinoza unablässig gerichtet wurden, die Verdächtigungen und Verleumdungen, denen er ausgesetzt war, auf das Verhältnis zwischen ihm und seinen Freunden und Bekannten in der ungünstigsten Weise einwirkten. Man erklärte den theologisch-politischen Traktat für den Inbegriff der Ruchlosigkeit, seinen Verfasser für einen Gottesleugner und Religionsschänder. Gleiche Beschuldigungen erhob man gegen diejenigen, die mit ihm umgingen. Ja, man bezichtigte sogar zahlreiche Gegner Spinozas, die ihre abweichenden Meinungen nicht scharf genug ausgesprochen zu haben schienen, verkappter Uebereinstimmung mit seinen gottlosen Lehren. So Frans Cuyper, Johann Bredenburg, Wilhelm Deurhof. Was Wunder, daß Viele, die den Umgang mit ihm eifrig gesucht hatten, nun aus Furcht vor Verketzerung sich von ihm zurückzogen oder wohl gar in den Chor der Lästerer einstimmten. Wenn nun selbst ein Leibniz, der Spinozas Bedeutung vollkommen zu würdigen wußte, sich ängstlich hütete, eines gar zu innigen Verkehrs mit Spinoza geziehen zu werden, so wird es uns nicht Wunder nehmen, auch Oldenburg, einen der ältesten Freunde Spinozas,

in späteren Jahren eine unsicher schwankende Stellung ihm gegenüber einnehmen zu sehen. Schon seit dem Jahre 1665 schrieben sie, die bis zu dieser Zeit in ununterbrochenem Briefwechsel gestanden hatten, einander nicht mehr. Sie hatten sich allmählich immer weiter von einander in ihren Ansichten entfernt. Spinoza hatte sich immer tiefer in die Gedankenwelt seines deterministischen Pantheismus eingelebt und begann in jenem Jahre mit seinem theologisch-politischen Traktat den Sturmlauf gegen die landläufigen religiösen Vorstellungen seiner Zeit. Oldenburg aber war aus einem vorurteilsfreien Naturforscher ein streng kirchlich gesinnter Christ geworden. Was er über den theologisch-politischen Traktat erfuhr, war nicht geeignet, ihn seinem Verfasser wieder näher zu führen. Denn, wie er selbst sagt, er maß die Religion mit dem Maßstabe, den „der große Haufen der Theologen und die Bekenntnisformeln der christlichen Kirchen darboten". Darum erschien ihm der Traktat als ein gefährliches Buch. Im Jahre 1675 aber bemühte sich Graf Tschirnhaus bei seinem Aufenthalte in England, die zwischen Spinoza und Oldenburg abgebrochene Verbindung wieder herzustellen. Auf seine Veranlassung schickte Spinoza dem alten Freunde ein Exemplar des Traktates. Oldenburg dankte, bemerkte aber zugleich in einem uns nicht erhaltenen Briefe an Spinoza, daß manche Stellen der Schrift „der Religion zum Schaden gereichten". Einige Wochen später berichtigte er dies Urteil, weil er wahrscheinlich durch Tschirnhaus über den hohen Wert des Traktates aufgeklärt worden war. Er habe bei näherer Untersuchung eingesehen, so schreibt er nunmehr, daß Spinoza, „weit entfernt, der wahren Religion und einer gründlichen Philosophie schaden zu wollen, vielmehr die echten Ziele der christlichen Religion und die göttliche Erhabenheit einer fruchtbringenden Philosophie zu empfehlen und zu befestigen sich bemühe". Er bittet Spinoza um Mitteilung seiner Gedanken über das Wesen der Seele und verspricht ihm, soweit er es vermöge, „brave und verständige Männer über seine Ansichten aufzuklären und die gegen ihn bestehenden Vorurteile zu beseitigen". Doch nicht lange hält dies schöne Vertrauen zu Spinozas Absichten und Ansichten

vor; gar bald wird es von den Vorurteilen besiegt, die Oldenburg bei Anderen beseitigen wollte und bei sich nicht zu überwinden vermochte. In einem nur sechs Wochen später geschriebenen Briefe ist von jenem Vertrauen keine Spur mehr zu finden. Er mahnt Spinoza, „in dem fünfteiligen Werke, das er herauszugeben gedenke — d. h. in der Ethik — nichts zu sagen, was die Ausübung religiöser Tugend in irgend einer Weise erschüttern könnte, zumal da dieses entartete und verbrecherische Zeitalter nichts eifriger verlange als Lehren, deren Konsequenzen die herrschenden Laster zu begünstigen scheinen“. Einige Exemplare der Ethik, wenn sie gedruckt werden sollte, wolle er in Empfang nehmen und unter seine Freunde in England verteilen. Doch möge Spinoza sie nicht unter Oldenburgs Namen, sondern unter dem eines in London wohnenden holländischen Kaufmanns schicken und niemandem sagen, daß er „derartige Bücher“ ihm zugesendet habe. Man sieht, Mißtrauen gegen Spinozas Lehre vereinigt sich in diesem Briefe mit der Furcht, durch den Verkehr mit Spinoza in den Verdacht unfrommer Gesinnung zu geraten. Wie sehr mußte sich doch, wenn er dies schreiben konnte, seine Gesinnung gegen Spinoza und seine Anschauung von den Aufgaben der Wissenschaft geändert haben. In früheren Jahren hatte er ihn unablässig angespornt, seine philosophischen und theologischen Lehren ihm mitzuteilen und furchtlos der Oeffentlichkeit zu übergeben. „Auf, bester Freund,“ so rief er ihm damals zu, „lassen Sie alle Furcht fahren, daß Sie die kleinen Menschen unserer Zeit reizen könnten; lange genug hat man der Unwissenheit und Torheit geopfert; breiten wir die Segel wahrer Wissenschaft aus und suchen wir in das Heiligtum der Natur tiefer einzudringen, als es bisher geschehen ist . . . Nie werde ich zugeben, daß Ihre Gedanken, die von so großem Gewicht sind, von ewigem Schweigen verdeckt werden.“ So hatte er früher zu Spinoza gesprochen. Und jetzt? „Schreiben Sie nichts, was die Ausübung religiöser Tugend zu erschüttern scheinen könnte.“ „Sprechen Sie sich so aus, daß Sie klugen und verständigen Christen gefallen: dann werden Sie in Sicherheit leben.“ In Sicherheit leben, die Gunst der Frommen und Mächtigen ge-

nießen — das war es, wonach Oldenburg strebte. Auch Spinoza wußte Ruhe und Frieden zu schätzen, hatte aber daneben andere und höhere Ziele als jener. — Welche Ansichten übrigens Oldenburg verwirft, hat er in späteren Briefen auseinandergesetzt. Er glaubte, daß wer mit Spinoza die absolute Freiheit des Willens, die Wirklichkeit der Wunder, die Göttlichkeit Christi, seine Auferstehung von den Toten und die buchstäbliche Wahrheit der biblischen Erzählungen leugne, Religion nnd Sittlichkeit erschüttere. Vergebens bemüht sich Spinoza, den Freund durch Vernunftgründe eines Besseren zu belehren. Oldenburg blieb standhaft bei der Erklärung, Spinozas Ansichten seien unverträglich mit dem Wortlaute der heiligen Schrift. Und das behauptete er mit Recht. Aber es war nicht der vorurteilsfreie Gelehrte, sondern der einstige Theologe, der Spinoza mit solchem Grunde widerlegen zu können glaubte. Schwere Schicksale hatten den Mut des Forschers gebrochen und ihn zaghaft und ängstlich gemacht. Der Glaube der Kindheit war in ihm wieder lebendig geworden, und der ließ sich freilich mit Spinozas freien Gedanken nicht versöhnen. So begreifen wir den kühlen Ton seiner späteren Briefe, der von der Herzlichkeit der früher zwischen ihm und Spinoza gewechselten sehr absticht. So verstehen wir auch, daß er, ebenso wie Tschirnhaus und Leibniz, darauf bedacht war, sich durch den Verkehr mit dem Freidenker nicht zu kompromittieren. Doch wenn er sich auch innerlich dem einst sehr verehrten Freunde entfremdet hatte, so haben beide doch die äußeren Formen der Freundschaft noch in später Zeit zu wahren gesucht. Den vorletzten Brief, den Oldenburg Spinoza im Januar 1676 schrieb, schließt er mit den Worten: „Leben Sie wohl und fahren Sie fort, mich zu lieben.“ Und Spinoza entgegnet mit dem Gruße: „Leben Sie wohl, hochgeehrter Mann, und glauben Sie, daß ich mit allem Eifer und Streben der Ihrige bin.“ Im folgenden Jahre raffte der Tod beide hinweg.

Ist Oldenburgs Freundschaft der späteren Jahre schwächlich und schwankend gewesen, so haben andere Freunde geradezu treulos an ihm gehandelt. Zu ihnen ist der Philologe Graevius zu zählen. Er unterhielt mit Spinoza freundschaft-

lichen Verkehr, wie schon aus der Tatsache hervorgeht, daß der Oberst Stouppe ihn ersucht hat, Spinoza zu seiner Reise nach Utrecht zu veranlassen. Auch ein an ihn gerichteter Brief Spinozas, der neunundvierzigste, beweist es. Denn er schließt mit den Worten: „Leben Sie wohl, trefflicher Mann, und bleiben Sie Ihres Freundes eingedenk, der ich mit aller Liebe und Zuneigung der Ihrige bin.“ In so herzlicher Weise hat Spinoza nur zu Wenigen gesprochen, niemals zu solchen, die ihm als Fremde gegenüberstanden. Graevius aber zeigt in seinen Aeusserungen über Spinozas Schriften eine Gehässigkeit gegen ihren Verfasser, die von keinem der theologischen Eiferer übertroffen wird. Die feindseligen Worte, in denen er im Jahre 1671 das Erscheinen des theologisch-politischen Traktates Leibniz meldet, sind oben angeführt worden. Kein Wort in seinen späteren Briefen verrät, daß er seine Ansicht über Spinoza jemals geändert habe. Ja, er überbietet noch sein früheres Urteil über den Traktat durch seine Verurteilung der nachgelassenen Werke Spinozas: „Ein ruchloses Buch“, so schreibt er im Januar 1677, „ist in Holland zugleich mit anderen nachgelassenen Werken Spinozas erschienen, seine ethische und psychologische Lehre, voll von Frevel und Gottlosigkeit. Diese Schriften sind wert, in die Finsternis der Hölle geworfen zu werden, aus der sie zu grossem Schaden und zur Schande des Menschengeschlechts ans Licht gestiegen sind.“ Das sind Worte, die wenig zu den freundschaftlichen Aeußerungen Spinozas passen. Nie wären diese von Spinoza getan worden, wenn er von dem Urteil des berühmten Philologen über ihn eine Ahnung gehabt hätte. Graevius muß also den Schein der Freundschaft noch einige Jahre nach der Veröffentlichung des theologisch-politischen Traktates aufrecht erhalten haben, während er hinter dem Rücken Spinozas ihn verlästerte: ein unrühmliches Doppelspiel, das einen tiefen Schatten auf den Charakter des gelehrten Mannes wirft. — Aehnliches wird uns von einem nicht minder namhaften Zeitgenossen Spinozas, Christoph Wittich, mitgeteilt. Wie oben erwähnt wurde, soll er in freundschaftlichem Verkehr mit Spinoza gestanden und, um den Verdacht der Uebereinstimmung mit ihm von

sich abzulenken, gegen ihn geschrieben haben. Die Gegenschrift stammt aus späterer Zeit und ist erst nach dem Tode Spinozas gedruckt worden. Die Gesinnung aber, aus der sie hervorgegangen ist, gehört wahrscheinlich der Zeit an, da Spinoza seinen theologisch-politischen Traktat eben veröffentlicht und mit ihm die erbitterte Gegnerschaft der Theologen sich zugezogen hatte.

Doch das, was hier von unzuverlässigen und treulosen Freunden angeführt worden ist, wird in den Schatten gestellt durch Mitteilungen, die der Spinoza leidenschaftlich ergebene Lucas macht. Er berichtet: „Spinozas schöne Gaben zogen alle verständigen Personen an . . ., und unter allen denen, die ihn besuchten, war keiner, der ihm nicht eine besondere Freundschaft bezeigte. Aber wie es nichts so Verstecktes giebt wie das menschliche Herz, so hat man in der Folge gesehen, daß die meisten von diesen Freundschaften erheuchelt waren. Denn diejenigen, die ihm am meisten verpflichtet waren, behandelten ihn ohne irgend welchen ersichtlichen Grund mit der größten Undankbarkeit. Diese falschen Freunde, die ihn dem Anscheine nach verehrten, verlästerten ihn unter der Hand, sei es, um den Machthabern, die Männer von Geist nicht lieben, den Hof zu machen, sei es, um sich selbst durch Verleumdung Spinozas Ansehen zu verschaffen.“ Welche Freunde und Verehrer Spinozas Lucas mit diesen Worten des schwärzesten Undankes und Verrates beschuldigt, ist nicht zu ermitteln. Möglich ist es, daß er auf einige von den Männern hindeuten wollte, deren Freundschaft sich uns als eine sehr unbeständige erwiesen hat.

Spinoza blieb das Verhalten der falschen Freunde nicht unbekannt. Eines Tages erfuhr er, daß einer seiner eifrigsten Bewunderer das Volk und die Obrigkeit gegen ihn aufzureizen suchte. Er erwiderte ohne Erregung: „Es ist nicht erst von heute, daß die Wahrheit einen hohen Preis kostet, und es wird nicht die Verleumdung sein, die mich ihr entfremden wird.“ Er wußte auch, wie sehr man ihn haßte und warum selbst tapfere Männer den Verkehr mit ihm meiden oder doch verheimlichen mußten. Als er Lambert van Velthuysen bat, ihm

die Veröffentlichung der Einwendungen zu gestatten, die dieser vor Jahren gegen den Verfasser des theologisch-politischen Traktates erhoben hatte, damit er, Spinoza, ihnen seine Antwort beifügen könne, sagte er: „Ich glaube, Sie können das ohne Gefahr für Ihren Ruf tun, wenn nur Ihr Name nicht zugleich angegeben wird.“ Welches Gefühl mag wohl Spinoza erfüllt haben, als er diese Aeußerung tat! Eine seiner Schriften durfte nicht einmal brieflich ihm mitgeteilte Einwendungen eines Gelehrten wie Lambert und eine Antwort darauf enthalten, wenn dessen guter Ruf nicht leiden sollte. Indem Spinoza das in offenen Worten erklärte, bekannte er, daß er in Acht und Bann lebte, daß man ihn meiden mußte wie einen Pestkranken, wenn man nicht selbst für einen Abtrünnigen erklärt werden wollte. Ein Held ist, wer unschuldig solche Aechtung und Verketzerung erträgt, ohne von bitterem Menschenhaß ergriffen zu werden.

Um dieselbe Zeit, da Spinoza seinem Gegner Lambert die eben angeführten Worte schrieb, erhielt er einen Brief, der ihn von dem unter ganz besonderen Umständen erfolgten Abfall eines ehemaligen Schülers unterrichtete. Dieser war Albert Burgh, ein Sohn des wahrscheinlich Spinoza befreundeten Finanzministers Konrad Burgh. Er war im Jahre 1673 auf einer Reise durch Italien zur katholischen Kirche übergetreten und forderte zwei Jahre später von Florenz aus Spinoza auf, ebenfalls den katholischen Glauben anzunehmen. Es war die Zeit, in der dieser von allen Seiten verlästert, angefeindet und bedroht wurde, Theologen und Philosophen im Bunde über seine irreligiösen Lehren Klage führten, alte Freunde sich von ihm lossagten, und die Nachricht, er wolle ein neues gefährliches Buch veröffentlichen, die Erregung und Entrüstung über ihn noch steigerte. Unter dem Drucke dieser Umstände hatte Spinoza seinen Wunsch, endlich seine Ethik zu veröffentlichen, aufgeben müssen. In dieser Zeit machte der junge Zelot den Versuch, ihn auch zur Verleugnung seiner philosophischen Lehre zu bestimmen. Albert Burgh war ein ehrlicher Schwärmer, der in dem Bekenntnis der katholischen Kirche das einzige Mittel, zur Seligkeit zu gelangen, sah und dem es als

ein Gott besonders wohlgefälliges Werk erschien, Spinozas Seele zu retten. Mit einer Keckheit, die nur der Religionseifer des Neubekehrten einigermaßen entschuldigt, stellte der unreife Jüngling sich und das, was er für Wahrheit hielt, dem gewaltigen Denker gegenüber, und wie ein echter Ketzerrichter verdammte er Alles, was Spinoza und er selbst bis vor kurzem heilig gehalten hatten. Er beklagt Spinoza, daß er, voll Liebe, ja Leidenschaft für die Wahrheit, sich vom Teufel betrügen lasse, und seiner Philosophie, die eine bloße Chimäre sei, das Heil seiner Seele anvertraue. Er fragt ihn, woher er wisse, daß seine Philosophie die beste unter allen sei, die einstmals gelehrt wurden oder in Zukunft werden gelehrt werden. Er könne doch unmöglich alle geprüft haben. Wenn er an Christus glaube, so möge er seine abscheuliche Ketzerei erkennen, sich von seiner verworfenen Natur abkehren und sich der orthodoxen Kirche anschliessen. Er möge sich nicht damit schmeicheln, daß vielleicht die Reformierten, Lutheraner, Mennoniten, Socinianer und andere Sekten seine Lehren nicht widerlegen können; denn alle diese Menschen seien „ebenso elend wie er und gleich ihm vom Schatten des Todes umschlossen“. Glaube er aber nicht an Christus, so sei er elender, als mit Worten auszusprechen sei. Weise er die Lehre Christi und der Christen zurück, weil sie seinen eigenen Prinzipien widerspreche, so halte er sich offenbar für grösser, als „alle Patriarchen, Propheten, Apostel, Märtyrer, Kirchenlehrer, Bekenner, Jungfrauen, unzählige Heilige, ja als Christus selbst“. „Sie armseliges Menschlein,“ so ruft er aus, „Sie elendes Erdenwürmchen, Asche und Speise der Würmer, wagen es also, sich über die unendliche Weisheit des ewigen Vaters zu erheben? . .“ Es gebe in der Welt gar Vieles, was er nicht zu erklären imstande sei und von dem man doch nicht behaupten könne, es sei unwahr oder unmöglich. So Hexerei und Zauberei, die Wirkungen magischer Worte und Schriftzeichen, Wünschelrute, Geistererscheinungen, Sirenen, Wichtelmännchen u. dgl. „Wenn Sie“, so fährt er fort, „das Alles nicht zu erklären imstande sind, wie wollen Sie elender Mensch, von teuflischem Hochmut besessen, über die furchtbaren Geheimnisse des Lebens

und Leidens Christi frech aburteilen, welche selbst von Lehrern der katholischen Kirche für unbegreiflich erklärt worden sind?" Als unwiderlegliche Beweise für die Wahrheit des katholischen Glaubens erscheinen ihm die Uebereinstimmung vieler Myriaden von Menschen, die sämtlich an Christus, den fleischgewordenen Sohn Gottes glauben, die ununterbrochene Ueberlieferung der römischen Kirche, ihr Alter, ihre Unveränderlichkeit, Unfehlbarkeit, Einheit, ihre ungeheure Ausbreitung, ihre Dauer bis zum Ende der Welt, die Wunder, die zahllose Heilige vollbracht haben, die bewundernswerte Ordnung, mit der die Kirche geleitet werde, und die Demut, Frömmigkeit und Bußfertigkeit aller Katholiken insgesamt, so daß man sagen könne, „der tugendhafteste Ketzer oder Philosoph verdiene im Vergleich zu den am wenigsten tugendhaften Katholiken kaum beachtet zu werden". Darum möge Spinoza endlich zur Besinnung kommen, seine unsinnige Weisheit erkennen, Christus in der heiligen Dreieinigkeit verehren und der ewigen Verdammnis eingedenk sein, die ihn erwarte, wenn er in seinen abscheulichen Irrtümern und Sünden verharre. „Vielleicht", so schliesst er, „ruft Sie Gott zum letztenmale durch mich. Weigern Sie sich nicht. Denn wenn Sie auf den Ruf Gottes nicht hören, so wird der Zorn des Herrn gegen Sie entbrennen, und die Gefahr droht Ihnen, von seiner unendlichen Barmherzigkeit verlassen und ein Opfer der göttlichen Gerechtigkeit zu werden, die Alles im Zorne vernichtet."

Wir finden hier eine wahre Mustersammlung von Denkfehlern. Burghs Schreiben wimmelt von falschen Voraussetzungen, grundlosen Behauptungen und groben Fehlschlüssen. Für den jungen Menschen, der diesen Brief an Spinoza schrieb, hat es keine Reformation der Kirche und keine Wiedergeburt der Wissenschaft gegeben. Für ihn haben Galilei und Kepler, Bacon und Descartes nicht gelebt und nicht geforscht. Er steckt im tiefsten Mittelalter und denkt, wie ein weltabgewandter Mönch des zwölften Jahrhunderts. Er lebt in einer Wunderwelt, in der die Geltung der Naturgesetze aufgehoben ist und Hexen und Teufel, Sirenen, Wichtelmännchen, Zauberer und Besessene ihr Wesen treiben. Völlige Unkenntnis der

Geschichte läßt ihn sehr bestreitbare Tatsachen als erwiesen betrachten. Oberflächliches Denken führt ihn über alle Fehlschlüsse hinweg. Und so wagt es der Eiferer, einen Mann wie Spinoza klarer Erkenntnis abspenstig machen und zu seinem Glauben bekehren zu wollen. Liest man, wie fest der Verfasser dieses Schriftstückes von der Wahrheit seiner abergläubischen Vorstellungen überzeugt ist; hört man ihn versichern, dass der tugendhafteste Ketzer im Vergleich zu dem schlechtesten Katholiken kaum beachtet zu werden verdient. dann möchte man ausrufen: „O heilige Einfalt!" Aber das kann man doch nur, wenn Denkschwäche, Unwissenheit und Ueberhebung, falls sie sich in den Dienst einer religiösen Idee stellen, heilig genannt werden dürfen. — Ein solcher Brief verdiente keine Widerlegung. Es war auch vorauszusehen, dass eine solche völlig nutzlos sein werde. Denn er war nicht sowohl von einem fehlgehenden Intellekt, wie von starken Gefühlen und Affekten eingegeben, die durch Vernunftgründe nicht aufgehoben werden konnten. Spinoza wollte denn auch zuerst nicht antworten. Rücksicht auf den von ihm hochgeschätzten Vater Albert Burghs und auf andere Freunde, die von einem eindringlichen Briefe Spinozas eine gute Wirkung auf den Abtrünnigen erwarteten, haben dann doch bewirkt, dass er sich zu einer Entgegnung entschloß.

Spinoza schreibt, er habe die Nachricht von Burghs Uebertritt zuerst nicht glauben wollen: habe aber jetzt aus dessen Brief ersehen, daß er nicht bloß ein Glied der römischen Kirche geworden sei, sondern auch schon gelernt habe, ihre Gegner zu schmähen und in frecher Weise anzugreifen. Er wolle zu seiner Widerlegung nicht von den Sünden der Priester und Päpste sprechen. wolle vielmehr zugeben, daß es in der römischen Kirche mehr gelehrte und rechtschaffene Männer gebe, als in jeder anderen christlichen Gemeinschaft — weil sie zahlreichere Mitglieder habe. als jede andere. Aber auch in den übrigen Kirchen gebe es wackere Männer genug, die Gott in Gerechtigkeit und Liebe dienen, wie das Beispiel der Vorfahren Burghs beweise. Gerechtigkeit und Liebe aber seien die einzigen sicheren Zeichen wahrhaften Glaubens; sie

seien die Frucht des heiligen Geistes, und Christus sei da, wo sie sind. Alle besonderen Einrichtungen und Dogmen der römischen Kirche dagegen seien überflüssig und vom Aberglauben eingegeben. Früher habe Burgh den unendlichen, allmächtigen Gott verehrt; jetzt träume er von einem teuflischen Gottesfeinde, der die meisten Menschen betrüge und dadurch ewigen Qualen überliefere. „Gottes Gerechtigkeit duldet also, daß der Teufel die Menschen ungestraft betrügt, aber nicht, daß die von ihm Betrogenen ungestraft bleiben.“ Diese unsinnigen Meinungen wären aber noch zu ertragen, wenn Burgh den unendlichen ewigen Gott und nicht vielmehr den Gott verehrte, den der Graf Châtillon einst ungestraft den Pferden zu verzehren gegeben habe.

Burgh hatte Spinoza gefragt, woher er wisse, daß seine Philosophie die beste unter allen sei, die jemals gelehrt worden seien oder künftig gelehrt werden würden. Darauf antwortet Spinoza: „Ich nehme nicht an, die beste Philosophie gefunden zu haben, weiß aber, daß ich die wahre besitze. Wenn Du aber fragen würdest, wie ich das weiß, so würde ich antworten: ebenso wie Du weißt, daß die drei Winkel eines Dreiecks zwei rechten gleich sind. Und daß dies genüge, wird niemand leugnen, dessen Gehirn gesund ist, und er wird nicht von unsauberen Geistern träumen, die uns falsche, den wahren ähnliche Ideen eingeben; denn die Wahrheit bezeugt sich selbst und den Irrtum. Du aber, der Du die beste Religion oder vielmehr die besten Männer gefunden zu haben meinst, denen Du mit großer Leichtgläubigkeit Dich hingegeben hast, wie weißt Du, daß sie die besten unter allen sind, die andere Religionen jemals gelehrt haben, jetzt lehren oder in Zukunft lehren werden? Hast Du alle jene Religionen, sowohl alte wie neue, die hier und in Indien und überall auf dem Erdenrunde gelehrt werden, geprüft? Und wenn Du sie geprüft hast, wie weißt Du, daß Du die beste erwählt hast? Denn einen Grund für Deinen Glauben kannst Du nicht angeben. Doch Du wirst sagen, Du beruhigest Dich bei dem inneren Zeugnis des göttlichen Geistes, während alle Uebrigen von dem Fürsten der bösen Geister betrogen und getäuscht werden.

Aber alle die, welche außerhalb der römischen Kirche stehen, behaupten dasselbe, was Du von der Deinigen sagst, mit gleichem Rechte von der ihrigen." Burgh hatte sich auf die allgemeine Uebereinstimmung, das hohe Alter und die ununterbrochene Folge der Kirchenlehrer berufen. Mit größerem Rechte aber, entgegnet Spinoza, können die Rabbiner diese Gründe für die Wahrheit ihrer Religion geltend machen. Denn diese sei älter, sei bis auf diesen Tag unverändert geblieben; unzählige Wunder seien angeblich für sie geschehen, und sie zähle mehr Märtyrer als jede andere Religion. Die bewunderte Leitung der römischen Kirche ferner sei ein Werk vollendeter Staatskunst; die feste Regierung des Islam aber, in dem es keine Sekten gebe, übertreffe sie noch. Albert Burgh hatte mit einer Hinweisung auf die ewige Verdammnis der Ungläubigen geschlossen. Spinoza schließt mit einer eindringlichen Aufforderung. „Fort mit Deinem verderblichen Aberglauben! Erkenne die Vernunft an, die Gott Dir gegeben hat, und bilde sie aus, wenn Du nicht zu den unvernünftigen Tieren gerechnet werden willst. Höre auf, sage ich, unsinnige Irrtümer Geheimnisse zu nennen, und verwechsele nicht schmählicher Weise das, was uns unbekannt oder noch nicht aufgefunden ist, mit dem, was als widersinnig erwiesen ist. Dazu gehören die schrecklichen Geheimnisse dieser Kirche, von denen Du glaubst, daß sie umsomehr unsere Erkenntnis übersteigen, je mehr sie der gesunden Vernunft widersprechen . . . Wenn Du dies beachten, die Kirchengeschichte, deren Du völlig unkundig bist, prüfen und aus ihr ersehen wirst, wie falsch sehr viele Angaben der Päpstlichen sind und durch welche Künste der Papst mehr als sechshundert Jahre nach Christi Geburt seine Herrschaft erlangt hat, dann wirst Du, wie ich nicht bezweifele, endlich wieder zur Besinnung kommen. Daß dies geschehe, wünsche ich Dir von Herzen. Lebe wohl!"

Dieser Brief ist wohl das schärfste, was Spinoza je geschrieben hat, mit unerbittlicher Dialektik das Gewebe von Fehlschlüssen auflösend, in das Burghs kindlicher Glaube ihn verstrickt hatte, schroff im Tone, voll „perikleischen Donners". Die Sanftmut, die Spinoza sonst auch in seinen Entgegnungen

auf ungerechte Angriffe bewahrte, hat ihn hier verlassen. Zorn und Entrüstung über die Anmaßung eines unwissenden Zeloten, glühender Eifer für Vernunft und Wissenschaft und heftiger Widerwille gegen jede Art des Aberglaubens sprechen aus jeder Zeile des Schreibens zu uns. Wie groß Spinozas Erbitterung ist, zeigt seine Aeußerung, daß Burgh den Gott verehre, „den Châtillon einst den Pferden zu verzehren gegeben habe". Er deutet mit diesen Worten auf einen Vorfall hin, der sich in Tienen, einem in den südlichen Niederlanden gelegenen Städtchen, zugetragen hat, bei dessen Eroberung ein Graf Châtillon, nicht der große Coligny, Graf Châtillon, sondern ein anderer Träger des Namens, im Jahre 1635 Hostien seinen Pferden vorgeworfen hatte. Spinoza lebt in einem Lande, in welchem die Hostienverehrung als „vermaledeite Abgötterei", wie es im heidelberger Katechismus heißt, angesehen wurde. Das erklärt es zum Teil, daß er von der Roheit des französischen Heerführers ohne ein Wort der Mißbilligung sprechen konnte. Doch würde er in ruhigerer Stimmung gewiß in einem anderen Tone über sie berichtet haben. — Hervorgehoben muß noch werden, daß er sich hier auch einzelne Unrichtigkeiten hat zuschulden kommen lassen. Es ist irrig, wenn er annimmt, daß es im Islam keine Sekten gebe und daß nach katholischer Lehre der Teufel keine Strafe erleide. Doch berühren diese Irrtümer den Kern seiner Ausführungen nicht. Am Schlusse seines Briefes hat er die Hoffnung ausgesprochen, daß Burgh endlich wieder zur Besinnung kommen, d. h. von der katholischen zur Religion seiner Eltern und Vorfahren zurückkehren werde. Diese Hoffnung hat sich nicht erfüllt. Den Neubekehrten haben weder Spinozas Gründe, noch die Bitten seiner Eltern in seiner Ueberzeugung von der Wahrheit des römisch-katholischen Bekenntnisses erschüttert. Er blieb ihm treu und starb als Franziskanermönch.

Elftes Kapitel.

Späteste Schriften und letzte Tage.

> Jeder außerordentliche Mensch hat eine gewisse Sendung, die er zu vollführen berufen ist. Hat er sie vollbracht, so ist er auf Erden in dieser Gestalt nicht weiter vonnöten, und die Vorsehung verwendet ihn wieder zu etwas anderem.
>
> Goethe.

Die Anfeindungen der Theologen, die politischen Wirren, der Mangel an verständnisvollen Freunden und die Sorge für den täglichen Unterhalt haben Spinozas schriftstellerische Tätigkeit gehemmt, aber auch in der letzten Zeit seines Lebens nicht ganz verhindert. In die ersten vier Jahre nach Veröffentlichung des theologisch-politischen Traktates fällt die Neubearbeitung der Ethik. Als er sie vollendet hatte, ihre Drucklegung aber im September des Jahres 1675 aus den oben angeführten Gründen aufgeben mußte und die Angriffe auf den theologisch-politischen Traktat täglich heftiger und gefährlicher wurden, faßte er den Plan, durch Erklärung dunkler Stellen die Urteile über ihn zu berichtigen. Am Schlusse des Briefes, in welchem er Oldenburg mitteilt, daß er schweren Herzens auf die Herausgabe der Ethik fürerst verzichten müsse, bittet er den Freund, ihm die Stellen des Traktates, die bei gelehrten Männern Bedenken erregt hatten, anzugeben, weil er die Schrift durch einige Anmerkungen zu erläutern und die Vorurteile, die man gegen sie hege, zu beseitigen wünsche. Diese Anmerkungen zum theologisch-politischen Traktat hat denn Spinoza in lateinischer Sprache abgefaßt, aber niemals durch den Druck bekannt gemacht, sondern nur als Randbemerkungen einigen Exemplaren des Traktates beigeschrieben. Eine etwas von ihnen abweichende französische Uebersetzung findet sich in der unter dem Titel Der Schlüssel des Heiligtums nach Spinozas Tode gedruckten französischen Uebersetzung des Traktates.

Auch eine holländische Uebersetzung der Anmerkungen enthalten mehrere Handschriften. Mit Benutzung dieser Hilfsmittel hat man sie im neunzehnten Jahrhundert oft abgedruckt. Am vollständigsten findet man sie in einer Schrift Eduard Böhmers und in den von van Vloten und Land besorgten Ausgaben der Werke Spinozas.

Vielleicht noch vor der Abfassung dieser Anmerkungen, jedenfalls aber nach der Veröffentlichung des theologisch-politischen Traktates, ist die Ausarbeitung einiger anderen unvollendet gebliebenen Schriften begonnen worden. Von ihnen schließt sich eine grammatische Schrift dem Traktat am nächsten an. Dieser hatte Spinoza zu den hebräischen Quellen der Theologie, dem Alten Testament, geführt. Spinoza hatte nachgewiesen, wie gröblich die Sprache der Bibel mißverstanden worden sei und wie eine genaue Kenntnis der Natur und der Eigenheiten der hebräischen Sprache an unzähligen Stellen zu einer ganz anderen Auffassung der heiligen Schrift führen müsse, als sie in Geltung stand. Derartige Erklärungen hatten, wie erwähnt, bei jüngeren Freunden Spinozas, die sich mit dem Studium des Hebräischen beschäftigten, den Wunsch erregt, er möge eine Grammatik verfassen, in welcher diese Sprachgesetze in wissenschaftlicher Weise entwickelt würden. Spinoza entsprach diesem Wunsche in dem Compendium einer Grammatik der hebräischen Sprache. Diese Schrift ist mit Benutzung mittelalterlicher und späterer grammatischen Arbeiten abgefaßt und zeigt, wie der theologisch-politische Traktat, eine bewundernswerte Kenntnis der althebräischen Sprache und Litteratur. Sie enthält eine Fülle feiner Bemerkungen über Gesetze und Aeußerungen des Sprachgeistes, auf deren Einzelheiten hier nicht einzugehen ist. Folgendes aber muß hervorgehoben werden.

Spinoza will „eine Grammatik der hebräischen Sprache, nicht der heiligen Schrift“ schreiben, d. h. die Zufälligkeiten, denen wir die Erhaltung der uns überlieferten biblischen Bücher verdanken und die den Untergang zahlreicher anderen hebräischen Schriften verschuldet, die auch den ursprünglichen Text der erhaltenen Schriften vielfach verändert, verstümmelt und

entstellt haben, dürfen bei Ermittlung des Sprachgebrauchs nicht als entscheidend angesehen werden. Der Forscher muß über sie hinausgehen, muß die Eigenart der Sprache zu erkennen suchen, um auf Grund solcher Erkenntnis, unbekümmert um jene Zufälligkeiten, die Gesetze der Sprache festzustellen. Das ist ein wichtiger Grundsatz. Daß Spinoza sich zu ihm bekennt, beweist uns, daß er auch in seinen grammatischen Untersuchungen das Wesentliche vom Unwesentlichen sehr wohl zu scheiden weiß und sich bemüht, das wahre Gesetz der Erscheinungen aufzufinden, ohne vom Schein und vom Zufall sich täuschen zu lassen. — Nicht minder bedeutsam ist ein anderer Gedanke. Spinoza erklärt wiederholt, daß nicht das Verbum, sondern das Nomen als die ursprüngliche Sprachform anzusehen ist, und daß auch in der ausgebildeten Sprache der Hebräer nicht bloß das Substantivum, sondern auch Adjektivum, Praeposition, Participium, Verbum, Adverb und selbstverständlich das Pronomen als Nomina betrachtet werden müssen. Unschwer wird man die nahe Beziehung dieser Theorie zur spinozischen Metaphysik erkennen. Wer wie Spinoza Alles, was in der Welt der Erscheinungen ist und geschieht, als bloße Modifikation der ewigen unveränderlichen Substanz faßt, der mußte geneigt sein, auch in der Sprache den Ausdruck des Gegenständlichen, nicht den einer Tätigkeit, also das Substantivum und nicht das Verbum als Grundform der Redeteile anzusehen. Doch hat Spinoza diesem Gedanken keine philosophische Begründung gegeben. Seine grammatische Lehre sollte durchaus auf Beobachtung des sprachlichen Stoffes gestützt und durch keinerlei Beziehung zur Metaphysik getrübt werden. Man hat diese Ansicht Spinozas über das Verhältnis des Substantivs zum Verbum lange Zeit als gänzlich unhaltbar angesehen. Auch Jakob Bernays, der die zahlreichen „für den damaligen Stand der Forschung überraschend hellen Blicke“ rühmt, die „sich auf den allgemeinen, wie auf den speziellen Teil der Grammatik richten“, nennt diese Bevorzugung des Substantivums „eine Gewalttat“. Aber wie das neunzehnte Jahrhundert die früher gering geschätzten metaphysischen und psychologischen Gedanken Spinozas in ihrer großen Bedeutung

erkannt hat, so hat unsere Zeit auch jener Auffassung der Sprachformen ihr Recht zuteil werden lassen. In der neuesten psychologischen Begründung der Sprachwissenschaft, die uns in Wundts groß angelegter Völkerpsychologie gegeben wird, ist der Grundgedanke der spinozischen Grammatik als berechtigt anerkannt worden.

Das Compendium Spinozas ist ein Fragment geblieben. Die Herausgeber der nachgelassenen Werke sagen, daß der Tod Spinoza verhindert habe, es zu vollenden. Völlig für uns verloren aber ist ein anderes Werk, dessen Colerus Erwähnung tut. Wohl aus den für die Abfassung des theologisch-politischen Traktates notwendigen Studien ist nämlich eine Niederländische Uebersetzung des Pentateuchs hervorgegangen. Sicherlich hat sie Spinozas Auffassung der Bibel in ihrer ganzen Abweichung von den hergebrachten Erklärungen zu klarem Ausdruck gebracht. Das Werk muß aber Spinoza nicht befriedigt haben; denn kurz vor seinem Tode hat er es den Flammen übergeben.

Zu den Werken Spinozas, die von Spinoza selbst vernichtet oder doch für uns verloren sind, zählte man auch die oben erwähnte Abhandlung Ueber den Regenbogen. Die Herausgeber der nachgelassenen Werke wollten nicht entscheiden, ob diese Abhandlung von Spinoza verbrannt worden, oder noch irgendwo versteckt sei. Der Verfasser des Bücherverzeichnisses, das am Schlusse der Lucasschen Biographie sich befindet, sowie Kortholt und Colerus erklären aber mit Bestimmtheit, daß er sie verbrannt habe. Colerus teilt auch den Grund mit. Angesehene Männer sollen die Schrift gelesen und Spinoza von der Herausgabe abgeraten haben. Darüber ungehalten, habe er sie ins Feuer geworfen. In Wirklichkeit ist sie nicht vernichtet worden, sondern hat in irgend einem Winkel gelegen, aus dem sie zehn Jahre nach Spinozas Tode hervorgezogen ist, um im Haag dem Druck übergeben zu werden. Diese Ausgabe aber war ebenfalls verschollen, bis der gelehrte Buchhändler Frederik Müller sie entdeckte und Johan van Vloten zur Wiederveröffentlichung übergab. Dieser hat die Schrift nach dem einzigen damals bekannten Exemplar i. J. 1862

im Supplementum ad Spinozae opera abdrucken lassen. Einen anderen Abdruck besorgte Land, der auch ein zweites Exemplar der Originalausgabe benutzen konnte. — Das Schriftchen ist, wie die Herausgeber der nachgelassenen Werke sagen, einige Jahre vor Spinozas Tode geschrieben, vielleicht weil er den Wunsch hegte, sich nach seinen langwierigen theologischen Studien einmal wieder mit einem naturwissenschaftlichen Problem zu beschäftigen. An jene Studien und an eine im theologisch-politischen Traktat oft gebrauchte Ausdrucksweise erinnert denn auch eine Redewendung am Anfang der Abhandlung: „Der Regenbogen ist den Theologen zufolge ein herrliches Zeichen des Bundes (zwischen Gott und den Menschen), den Naturkundigen aber eine Wirkung der Grundgesetze, die Gott, der Herr, den geschaffenen Dingen gegeben hat."

Die Frage nach der Entstehung des Regenbogens hat seit Aristoteles zahlreiche Naturforscher beschäftigt. Im siebzehnten Jahrhundert hatte Marc Anton de Dominis einen großen Schritt zu wissenschaftlicher Deutung des Phänomens getan. Descartes hat neue wichtige Erklärungen hinzugefügt. Er hat die Art, wie die Sonnenstrahlen in den Regentropfen gebrochen und reflektiert werden, richtig erkannt und, um hieraus weitere Schlüsse ziehen zu können, den Weg einer grösseren Anzahl einzelner Strahlen rechnerisch verfolgt; den Gang seiner Untersuchung deutet er jedoch nur kurz an. Spinoza erläutert diese Andeutungen ausführlich und führt die Rechnung ganz allgemein für beliebige Strahlen durch. Die geometrischen Beweise Spinozas sind durchaus korrekt, doch etwas umständlich und schwerfällig. Auch hat er einzelne Irrtümer begangen. So scheint er Descartes' scharfsinnige, wenn auch auf dem Grunde der Emissionstheorie des Lichtes stehende und darum unhaltbare Erklärung der Farben des Regenbogens nicht richtig aufgefaßt zu haben, und die Tatsache, daß der Bogen immer nur unter einem ganz bestimmten Winkel sichtbar wird, muß ihm unbekannt gewesen sein; denn er spricht wiederholt von einem größten Winkel, unter dem er erscheint. Descartes aber scheint bereits das Richtige zu wissen.

Auch eine Schrift Ueber die Wahrscheinlichkeits-

rechnung, die der ersten im Jahr 1687 erschienenen Ausgabe der Abhandlung über den Regenbogen beigefügt ist, wird Spinoza zugeschrieben. Doch hat in früherer Zeit nichts davon verlautet, daß er eine derartige Schrift verfaßt habe, und der einzige Umstand, daß ein Buchdrucker sie hinter eine anonyme, aber von Spinoza verfaßte Abhandlung gestellt hat, berechtigt uns nicht, sie als spinozisch anzusehen.

Wie die theologischen Erörterungen des theologisch-politischen Traktates wohl den Anlaß zu Spinozas hebräischer Grammatik und Bibelübersetzung gegeben hatten, so führten ihn die politischen Untersuchungen des Werkes zu Studien über Wesen, Entwickelung und Verfassungen der Staaten. Das Ergebnis dieser Studien, die ihn in den letzten Jahren seines Lebens beschäftigten, liegt im Politischen Traktat vor, den, wie mehrere andere früher besprochene Schriften, Spinoza auf Wunsch seiner Freunde verfaßt hat. Auch dieser Traktat ist, wie die Abhandlung über die Läuterung des Verstandes und das Compendium der hebräischen Grammatik, unvollendet geblieben. Aber während wahrscheinlich innere Gründe, Schwierigkeiten, die im Stoffe lagen, die Vollendung der erkenntnistheoretischen Schrift verhindert haben, bricht der politische Traktat mitten in der Beschreibung der demokratischen Staatsverfassung ab, einem Kapitel, das, so wenig wie die sonst noch in Aussicht gestellten Erörterungen, der Darstellung sonderliche Schwierigkeiten darbot. Es war der Tod, der, wie uns berichtet wird, dem rastlos tätigen Denker die Feder aus der Hand nahm.

Die politische Stellung Spinozas tritt in dieser Schrift deutlich hervor. Wenn er auch mit bewundernswerter Unparteilichkeit die Vorzüge und Mängel der einzelnen Verfassungsformen gegen einander abwägt, so leuchtet doch aus Allem seine Hinneigung zu der föderativen Aristokratie, wie sie unter de Witt in den Niederlanden bestanden hat, hervor. Im theologisch-politischen Traktat war er noch geneigt, die Demokratie für die beste Staatsform zu erklären. Sie schien ihm die natürlichste und der Freiheit günstigste zu sein. Seitdem hatte ihm die Ermordung de Witts und Alles, was ihr gefolgt

war, die Augen über Wesen und Folgen einer Volksherrschaft geöffnet. Darum spricht er im politischen Traktat ganz anders über sie. Da ist ihm ein aristokratisch regiertes Reich „dasjenige, welches, wenn irgend eines, ewig dauern wird, weil seine Grundgesetze mit der Vernunft und der allgemeinen Menschennatur übereinstimmen. Keine Schuld, sondern nur ein unentrinnbares Schicksal kann es zerstören". Mit großer Entschiedenheit spricht er sich dagegen gegen die der Monarchie sich immer mehr annähernde Herrschaft der Oranier aus. Die Erhebung Wilhelms III. zum Statthalter und Generalkapitän, die der Ermordung Jan de Witts unmittelbar voraufging, nennt er „den Umsturz der Republik". Eine andere ebenfalls offenbar gegen die Oranier gerichtete Wendung ist es, wenn er sagt: „Die Gleichheit der Bürger, mit deren Beseitigung auch die Freiheit untergeht, kann nicht bewahrt werden, sobald irgend einem ausgezeichneten Manne durch ein öffentliches Gesetz besondere Ehren übertragen werden." Es gehörte Mut zu solchen Erklärungen in einer Zeit, da die republikanische Partei ihrer Führer beraubt am Boden lag und Wilhelm der Oranier fast unumschränkt die Niederlande beherrschte. Volle Unbefangenheit zeigte Spinoza aber auch bei der Beurteilung seiner politischen Freunde. Wir finden bei ihm folgende Aeußerung: „Weil die Sekretäre und andere derartige Staatsbeamte durch fortwährende Behandelung der Geschäfte die größte Kenntnis der politischen Dinge besitzen, geschieht es oft, daß man ihrem Rate mehr als billig ist vertraut und daß von ihrer Leitung der Zustand des ganzen Reiches abhängt. Das aber ward den Holländern zum Verderben." Man irrt schwerlich, wenn man annimmt, daß diese Worte gegen die Geschäftsführung Jan de Witts gerichtet sind. Indem er sie offen ausspricht, beweist er, daß die Liebe und Verehrung, die er für seinen Freund und Beschützer empfand, ihn für die Irrtümer seiner Politik so wenig blind machten, wie die Furcht vor der Macht des Prinzen von Oranien ihn dessen Fehler übersehen ließ.

Der staatswissenschaftliche Inhalt des politischen Traktates darf erst im Zusammenhange mit Spinozas gesamter Philosophie

näher erörtert werden. Um aber seine Stellung in der Geschichte der Staatswissenschaft zu bezeichnen, sei es gestattet, die schönen Worte Robert von Mohls anzuführen: „Völlig unverbunden mit den anderen Erscheinungen des philosophischen Staatsrechts steht die großartige Lehre Spinozas. Einfluss hat dieselbe allerdings, soweit sie sich mit dem Staate beschäftigt, nicht gehabt. Hierzu waren die tiefen Gedanken nicht gemeinfaßlich genug; ihr pantheistischer Mittelpunkt stieß die Gläubigen zurück und machte die Vorsichtigen scheu; die praktischen Vorschläge des Einsiedlers verdienen wirklich wenig Beachtung. Die Aehnlichkeit dieser Lehre mit der Hobbes' ist nur eine äußerliche und falsche: sie steht und fällt mit der ganzen Weltanschauung Spinozas. Man kann sie verwerfen, aber sie ist ein staunenswertes Werk menschlicher Geisteskraft.“

Hat ein vorzeitiger Tod die Vollendung des politischen Traktates verhindert, so sind andere Pläne Spinozas gar nicht zur Ausführung gekommen. Er gedachte noch eine Hebräische Grammatik nach geometrischer Methode zu schreiben. Er wollte eine Algebra in kürzerer und mehr verständlicher Methode, als man anzuwenden pflegte, verfassen. Und vor allem beabsichtigte er, als eine Ergänzung zu seiner Ethik eine Darlegung seiner Naturphilosophie zu geben. Es scheint, daß der Tod ihm nicht Zeit gelassen hat, die Ausarbeitung auch nur einer dieser Schriften zu beginnen. So bleibt nur noch übrig, zu berichten, was wir über seine letzten Lebenstage wissen.

In dem Briefe, in welchem Spinoza Oldenburg mitteilt, daß er, von allen Seiten angefeindet, die Herausgabe der Ethik aufschieben müsse, fügt er hinzu, daß „seine Angelegenheit von Tag zu Tage eine schlimmere Wendung nehme“. Worin diese schlimme Wendung bestand, erfahren wir von Spinoza selbst nicht, und nur eine nicht ganz klare Andeutung giebt uns Lucas. „Es war,“ so erzählt er gegen Ende seiner Lebensbeschreibung, „kein kleines Glück für Spinoza, durch den Tod dem Sturme entgangen zu sein, den seine Feinde vorbereiteten. Sie hatten ihn beim Volke verhaßt ge-

macht, weil er die Mittel angegeben hatte, Heuchelei von wahrer Frömmigkeit zu unterscheiden und den Aberglauben zu unterdrücken. Unser Philosoph ist daher wohl glücklich zu preisen, nicht bloß wegen des Ruhmes seines Lebens, sondern auch wegen der Umstände seines Todes. Er hat ihm unerschrockenen Auges entgegengesehen . . . gerade als wäre er wohl zufrieden gewesen, sich für seine Feinde zu opfern, damit ihr Gedächtnis nicht durch seine Ermordung besudelt werde.“ Diese Worte lassen wohl nur eine einzige Deutung zu. Die Feinde Spinozas hatten es dahin gebracht, daß ihm der Prozeß wegen Religionsschändung und Gottesleugnung gemacht werden sollte. Das Schicksal Adriaan Koerbaghs stand ihm bevor. Ward er wie dieser eingekerkert, so war ihm, dem lange Jahre von schwerer Krankheit Heimgesuchten, ein qualvolles Ende im Gefängnis sicher. Vor diesem Schicksal hat der Tod ihn bewahrt.

Nicht als lebensmüder Greis ist Spinoza gestorben, sondern in der Blüte der Jahre, im Vollbesitz geistiger Kraft, still und zufrieden, wie er gelebt hatte. Er hat wohl zwanzig Jahre an der Schwindsucht gelitten. Die ungesunde Lebensweise, die er führte, der feine Glasstaub, den er beim Schleifen unaufhörlich einatmete, der Mangel an Bewegung im Freien, die er sich in seinem unersättlichen Wissensdrange versagte, um ganz seinen Studien zu leben, endlich diese aufreibende geistige Tätigkeit selbst zehrten die Kräfte des schwachen Körpers vollends auf. Nur der tapferen Selbstbeherrschung, die er sich angeeignet hatte, seiner ruhigen Ergebung in alle Fügungen des Geschickes und seiner unglaublichen Mäßigkeit in allen sinnlichen Genüssen ist es zu danken, daß der dünne Lebensfaden nicht früher riß, als es geschehen ist. Im Anfang des Februar 1677 aber sahen die Freunde seiner nahen Auflösung mit Betrübnis entgegen. Am sechsten dieses Monats schrieb Dr. Schuller an Leibniz: „Ich fürchte, daß der Herr Benedict de Spinoza uns binnen kurzem verlassen wird, da die Auszehrung, an der er leidet, von Tag zu Tage schlimmer zu werden scheint.“ Spinoza selbst wußte, daß sein Ende herannahte. Kurze Zeit vor dem Dahinscheiden traf er Be-

stimmungen über seine Bücher und über die Handschriften, welche die wichtigsten von ihm noch nicht veröffentlichten Werke enthielten. Einen Teil seiner Bibliothek übergab er Schuller. Sein Schreibpult mit den darin aufbewahrten Briefen und Manuskripten sollte nach seinem Tode an seinen alten Freund, den Buchdrucker Jan Rieuwertsz, gesendet werden, offenbar, damit er den Druck der zu veröffentlichenden Schriften besorge. Was er nicht gedruckt zu haben wünschte, vernichtete er. So bestellte er sein Haus, indem er über seine geistige Hinterlassenschaft verfügte. Ueber den geringen Besitz an äußeren Gütern verordnete er nichts. Er wußte, daß sie hinreichten, um die Schulden, die er hinterließ, zu decken und die Kosten für ein anständiges Begräbnis und den Druck der nachgelassenen Werke zu bestreiten. Das genügte ihm. Ein Testament oder irgend eine schriftliche Willenserklärung über sein Vermögen hielt er für unnötig. „Der freie Mensch denkt an nichts weniger als an den Tod, und seine Weisheit ist nicht eine Vorbereitung auf den Tod, sondern auf das Leben.“ So lehrte er in seiner Ethik, und dieser Lehre getreu verbrachte er die letzten Tage seines Lebens nicht in düsteren Todesgedanken, sondern in der ruhigen Seelenstimmung, die ihn selten verlassen hat. Er setzte die gewohnte Lebensweise fort, hielt sich trotz großer Körperschwäche außerhalb des Bettes, und keine Klage verriet den Hausgenossen, daß sein Ende nahe sei. Wie Colerus berichtet, dachte daher niemand in seiner Umgebung, daß der Tod ihn so schnell ereilen werde. Am 20. Februar 1677, dem Tage vor seinem Hinscheiden, einem Sonnabend, kam er gegen Abend von seiner Stube in die Wohnung seines Hauswirtes herab, rauchte eine Pfeife Tabak und unterhielt sich mit ihm über allerlei, auch über die Predigt des lutherischen Pfarrers, die van der Spyck des Nachmittags gehört hatte. Dann ging er auf seine Kammer und begab sich früh zu Bett. Sonntag früh kam er wieder herab und plauderte mit van der Spyck und seiner Ehefrau. Indessen war Dr. Schuller aus Amsterdam angekommen, dessen ärztlichen Rat Spinoza erbeten hatte. Er verordnete eine kräftige Brühe, die der Kranke mittags mit gutem Appetit genoß.

Nachmittags gingen die Wirtsleute wieder in die Kirche. Als sie zurückkehrten, hörten sie, daß Spinoza um 3 Uhr in Gegenwart des Arztes verschieden sei.

Nach Colerus ist es L. M., das heißt doch wohl Lodewijk Meyer, gewesen, der allein an Spinozas Sterbebette gestanden hat. Dieser L. M. soll einiges Geld und ein Messer mit silbernem Heft, das auf dem Tische des Verstorbenen lag, an sich genommen haben und „damit davongegangen sein". Willem Meijer hat jedoch vor kurzem nachgewiesen, daß Colerus hier den alten bewährten Freund mit dem jüngeren Arzt verwechselt und wahrscheinlich infolge ungenauer Angaben van der Spycks L. M. statt G. S. geschrieben hat. Gegen die Anklage aber, einen Diebstahl begangen zu haben, verteidigt schon Monnikhoff den hochangesehenen Arzt. Er werde seinen Namen gewiß nicht mit einer so verächtlichen Tat beschmutzt, sondern wahrscheinlich Messer und Geld „sowohl zum Andenken, als auch zum Entgelt für seine Bemühungen und Reisekosten von Spinoza erhalten haben". Das werden wir auch von Schuller annehmen dürfen, umsomehr, da dieser selbst berichtet, Spinoza habe ihm vor dem Tode mehrere seltene gelehrte Werke aus seiner Bibliothek übergeben. In welcher Absicht das geschehen ist, sagt Schuller nicht. Vermutlich hat Schuller die Bücher und die unbedeutenden Wertsachen aus dem Grunde angenommen, den Monnikhoff für L. Meyer geltend macht, oder um mit dem Erlöse einige Schulden Spinozas zu tilgen.

Spinoza ist nur 44 Jahre und nicht ganz 3 Monate alt geworden. Aber er hat schon als Mann die Milde und Reife des Greisenalters besessen, wie er als Jüngling die Kraft und Festigkeit des Mannes bewährt hat. Und er hat es verstanden, dem kurzen Dasein einen alle Zeit überdauernden Inhalt zu geben. Wie jung er auch gestorben ist, die Aufgabe, die das Schicksal ihm gestellt hatte, war gelöst, als er von der Erde schied; denn die Hauptwerke seines Lebens waren geschrieben. Schwerlich hätte ihn ein längeres Dasein über den Inhalt seines theologisch-politischen Traktates und seiner Ethik weit hinausgeführt. Wenn er mehrere Schriften unvollendet zurückgelas-

sen, andere, die auszuführen er beabsichtigte, nicht begonnen hat, so wird jeder, der die Weite seines Blickes und die Tiefe seines Geistes kennt, das beklagen; aber für unersetzlich wird man diesen Verlust nicht halten. So kam der Tod, als seine Lebensarbeit nahezu vollendet war, milde wie ein Freund zu ihm und führte ihn mit sanfter Hand aus den Mühen und Nöten irdischen Daseins in das Reich ewigen Friedens, an das er geglaubt hat, wenn auch in anderem Sinne, als die Mehrzahl derer, die sich gläubige Juden oder Christen nennen. — Er ist gestorben, wie er gelebt hat. Seit er den Kinderjahren entwachsen war, hat er nach Wissen gestrebt und in der Erkenntnis und Liebe Gottes sein Glück gefunden. Darum konnte er trotz aller Widerwärtigkeiten, trotz Armut, Krankheit und Verunglimpfung den Frieden der Seele finden und eine Heiterkeit des Gemütes bewahren, die uns in Erstaunen setzt. Und wie er mit seltener Geisteskraft das Schicksal seines Lebens beherrscht hat, so hat er auch die Schrecken des Todes besiegt und ist trotz langer körperlichen Leiden in Frieden und Heiterkeit gestorben. Von dem friedlichen Abschluß seines Lebens hat nicht bloß Colerus ausführlich berichtet; auch der fromme Nieuwentyt, der Spinoza feindlich gesinnte Kortholt und der ehrliche Goeree haben seine Mitteilungen bestätigt. Aber es liegen auch andere ganz anders lautende Berichte vor — nur sind sie völlig unglaubwürdig. Spinoza, der Ketzer und Gottesleugner, wie man ihn nannte, war wie der Frömmsten einer gestorben. Treu seinen Ueberzeugungen, ohne schreckende Zwischenfälle und ohne das Eingreifen göttlicher Strafgewalt war er still und schmerzlos von der Erde geschieden. Kein langer, verzweifelter Todeskampf hatte ihm das Ende schwer gemacht. Er hatte seine Lebenstätigkeit nicht bereut, seine religionsfeindlichen Lehren nicht widerrufen und keine Furcht vor einem künftigen Gerichte gezeigt. Man fragte, ob solch ein Tod einem Gottesleugner beschieden sein könne. Es schien denen unglaublich, die an die sittliche Reinheit eines Ketzers nicht glauben mochten und überzeugt waren, daß die einem solchen gebührende ewige Verdammnis ihren Schatten auch auf seine Todesstunde werfen müsse. So ward denn vielerlei

gefabelt, was die letzten Stunden des Sünders in ganz anderem Lichte zeigen sollte und erbauliche Rückschlüsse auf sein Leben und seine Lehre gestattete. Der Anekdotenjäger Gilles Menage hat in der von seinen Freunden herausgegebenen Sammlung von Geschichtchen, Witzworten, kritischen, historischen und philosophischen Bemerkungen, die zuerst im Jahre 1693 unter dem Titel „Menagiana“ erschienen ist, Folgendes erzählt: „Spinoza ist vor Schreck und Furcht, in Paris ins Gefängnis geworfen zu werden, gestorben. Er war nach Frankreich auf den Wunsch zweier hochgestellten Personen, die mit ihm gern sprechen wollten, gekommen. Der Minister Pomponne, ein sehr frommer Mann, hörte davon, und damit Spinoza nicht in Frankreich seinen schlimmen Einfluß ausübe, beschloß er, ihn in die Bastille werfen zu lassen. Spinoza wurde gewarnt und floh als Franziskaner verkleidet nach Holland zurück.“ Dies Märchen ist nur die vergröberte Form einer Fabel, die einem bayrischen Offizier zugeschrieben wird. Ihr zufolge soll Spinoza eine Zeit lang in Ulm gewohnt haben und vom Magistrat ausgewiesen worden sein, weil er dort seine verderbliche Lehre verbreitet habe. Das Alles ist leicht als unwahr zu erweisen; denn Spinoza hat sich, wie wir wissen, niemals aus Holland entfernt, so wenig wie sein großer Zeitgenosse Rembrand, von dem man ja auch erzählt hat, er habe sich nach dem Zusammenbruch seines Vermögens nach Schweden begeben und sei dort gestorben. Daß Spinoza nicht in Frankreich gewesen ist und niemals die geringste Lust verspürt hat, dahin zu gehen, ist durch seine eigenen Aeußerungen festgestellt. — Doch man fabelte noch vieles andere von Spinozas letzten Stunden. Man erzählte, Spinoza sei voll Reue und Zerknirschung mit den Worten gestorben: „Gott sei mir Sünder gnädig.“ Man berichtete ferner, daß er beim Herannahen des Todes Opium genommen, die Gardinen seines Bettes zugezogen habe und „bewußtlos in die Ewigkeit eingegangen sei“. Daraus ward später die Behauptung, er sei „in Raserei und Unsinnigkeit davon gefahren“. Endlich munkelte man auch von einem Selbstmorde. Diese und ähnliche Erzählungen sind leichtfertige oder boshafte Erfindungen, die

einer Widerlegung nicht bedürfen, denen zudem ausdrücklich von Allen widersprochen wird, die über Spinozas Lebensende in glaubwürdiger Weise berichtet haben.

Am 25. Februar ward er begraben. Wie Colerus angiebt, waren sechs Karossen im Leichenzuge, und viele angesehene Männer folgten dem Sarge. Wer diese Männer waren, läßt sich nur vermuten. Schwerlich haben die Freunde im Haag, Cuffeler, Lucas und St.-Glain versäumt, dem Dahingeschiedenen die letzte Ehre zu erweisen. Und auch die amsterdammer Hudde, Jelles, Rieuwertsz und Meyer werden wohl nicht gefehlt haben. Sicherlich sind es einige von ihnen gewesen, die dem Toten, der nie dem Christentum angehört hatte, ein Begräbnis in einer christlichen Kirche, der neuen Kirche auf dem Spuy, verschafften. Hier ruhten denn seine sterblichen Reste dicht neben dem Grabmal seines edlen Gönners und Freundes Jan de Witt. Doch ward ihm kein eigenes Grab zuteil; er ward vielmehr in einem billigen Mietsgrabe beigesetzt, das nach einer gewissen Anzahl von Jahren für andere Tote geräumt werden mußte. — Was er hinterließ, schien so unbedeutend, daß das Begräbnis erst nachdem der wackere Jan Rieuwertsz für die Erstattung der nicht unbeträchtlichen Kosten sich verbürgt hatte, stattfinden konnte. Spinozas Schwester Rebekka und sein Neffe Daniel Caceres hatten sich als seine Erben im Sterbehause gemeldet, verzichteten aber auf den Nachlaß, da sie befürchteten, daß der beim Verkauf zu gewinnende Erlös den Betrag der Schulden und der Begräbniskosten nicht erreichen werde. — Noch am Todestage ward ein Inventar über alle Habseligkeiten des Verblichenen aufgenommen, das, da es ungenau war, auf Antrag van der Spycks am 2. März durch ein anderes ersetzt wurde. Mit Recht spricht Colerus von dem „lächerlich geringen und eines wahren Philosophen würdigen Hausrat“, der hier verzeichnet worden ist. Niemand, der ein Gefühl hat für den Gegensatz von innerem Reichtum und äußerer Armut eines Menschen, kann dies Verzeichnis ohne tiefe Bewegung lesen. Nur die ansehnliche Bibliothek zeigt, daß Spinoza nicht in größter Dürftigkeit gelebt hat. Colerus hat über den Erlös, den die am 4. November

vorgenommene Versteigerung des Nachlasses einbrachte, berichtet. Danach betrug er nach Abzug der Auktionskosten 390 fl. 14 st. 8 pf. Hiervon erhielt van der Spyck für Vorschüsse, Beköstigung, Wohnungsmiete, Kosten des Begräbnisses und Anderes 250 fl. 14 st. 2 pf., der Anwalt Loukers, der sich in Sachen des Nachlasses bemüht hatte, 33 fl. 16 st., der Notar van den Hove, der zwei Inventare aufgenommen hatte, 17 fl. 8 st. Außerdem waren noch Forderungen der Notare Libertus Loeff und van Lievendael, des Apothekers und einiger Handwerker, deren Rechnungen Colerus eingesehen und mitgeteilt hat, zu berichtigen. Von jener Summe kann also nur ein geringer Rest übrig geblieben sein, zu dem aber noch der Erlös für den Teil der Bibliothek, der vor der Auktion an Bücherliebhaber unter der Hand verkauft worden war, hinzukam. So waren denn zwar alle Schulden aus der Hinterlassenschaft vollständig bestritten, nicht aber der kostspielige Druck der nachgelassenen Werke, den Spinoza angeordnet hatte. Diese hatte er, wie erwähnt, kurz vor seinem Tode dem Buchdrucker Jan Rieuwertsz zugehen lassen. Die Freunde aber waren zuerst zweifelhaft, was mit der kostbaren Hinterlassenschaft geschehen sollte. Die Schriften sofort dem Drucke zu übergeben, schien gefährlich. Wie Spinoza selbst, so mußten auch sie fürchten, daß insbesondere die Veröffentlichung der Ethik schlimme Folgen für die Herausgeber haben könnte. Das bezeugt der jüngere Rieuwertsz ausdrücklich. Sie dachten darum einen Augenblick daran, sie zu veräußern, und der allezeit geschäftige Schuller übernahm es, sie Leibniz, mit dem er in Verbindung stand, für den Preis von 150 fl. anzubieten. Daß nun die alten treuen Freunde Spinozas das wichtigste Werk Spinozas haben verkaufen wollen, hat man mit Recht auffällig gefunden. Doch ist Folgendes zu erwägen. Abschriften der Ethik liefen seit langer Zeit in Freundeskreisen um, so daß zwar das Autograph, nicht aber das Werk selbst den Anhängern Spinozas durch einen Verkauf entzogen worden wäre. Von Leibniz war ferner anzunehmen, daß er für den Wert des ihm zufallenden Schatzes volles Verständnis haben und entweder ihn der herzoglichen Bibliothek, deren

Verwalter er war, übergeben, oder für die Veröffentlichung Sorge tragen werde. Dazu kam noch ein Anderes. Spinoza ist, als er starb, sicherlich überzeugt gewesen, daß der Verkauf seiner Habe, insbesondere seiner wertvollen Büchersammlung, die Schulden, die er hinterließ, und die noch erwachsenden Kosten vollständig decken werde. Seine Umgebung aber schätzte die vorhandenen Habseligkeiten so gering, daß, wie schon oben berichtet wurde, seine Verwandten auf das Erbe verzichteten und das Begräbnis erst besorgt wurde, nachdem Rieuwertsz Bürgschaft für die Unkosten geleistet hatte. Wenn nun auch die hinterlassenen Manuskripte und Briefe dem Wunsche des Verstorbenen gemäß gedruckt wurden, so mußte Rieuwertsz nicht bloß die Gefahr der Veröffentlichung, sondern zu seiner Bürgschaft auch noch die Kosten des Druckes auf sich nehmen. Das schien unbillig und nicht im Sinne Spinozas zu sein, der stets mehr für Andere als für sich selbst besorgt gewesen war. Darum jener im ersten Augenblick gefaßte Plan, die Handschrift der Ethik zu veräußern, um so die Schulden, sowie die Kosten des Begräbnisses und des Druckes bestreiten zu können. Erst nach Monaten ergab die Auktion, daß der Wert des Nachlasses viel größer war, als man erwartet hatte. Mit dem Verkauf des Manuskriptes aber war die Veröffentlichung der Ethik nicht für immer aufgegeben. Wenn nicht Leibniz selbst sie dem Drucke übergeben würde, konnten die Freunde es jederzeit nach den vorhandenen Abschriften tun. So erklärt sich das allerdings befremdliche Anerbieten. Doch bald besann man sich eines Besseren. Noch bevor die Auktion des Nachlasses stattfand, beschlossen die Freunde, die Ethik und die übrigen hinterlassenen Schriften Spinozas sofort nach Spinozas Handschriften abdrucken zu lassen, unbekümmert um die ihnen dadurch drohende Gefahr und die bedeutenden Druckkosten. Ein einflußreicher Mann, der im Haag wohnte und dessen Name verschwiegen wird, soll ihnen hierbei seine Hilfe gewährt haben. Noch im November des Jahres 1677 erschienen denn die Opera posthuma: die Ethik, die Bruchstücke des Traktates über die Läuterung des Verstandes, der hebräischen Grammatik,

des politischen Traktates und ausgewählte Briefe. Der Druck aber mußte geheim gehalten werden, weil man fürchtete, daß sonst das Unternehmen, wie einst bei Lebzeiten Spinozas, verhindert werden würde. Man wagte ferner nicht, Druckort und Namen des Druckers anzugeben. Auch der Verfasser der Vorrede, wahrscheinlich Jarig Jelles, nannte sich nicht, und sorgfältig entfernte man aus den Briefen die Namen, welche noch lebende Absender und Empfänger durch ihre Beziehungen zu „dem Atheisten“ Spinoza hätten bloßstellen können. Daß ferner der Verfasser auf dem Titelblatt nicht genannt werde, hatte dieser selbst angeordnet. Nur seine Lehre, nicht sein Name sollte ihn überleben. Dieser Wunsch des Sterbenden ist nicht in Erfüllung gegangen. Wenn er Nachruhm nicht erstrebt hat, so ist er ihm wider seinen Willen zuteil geworden. Seine Werke haben seinen Namen und seinen Ruhm durch die Jahrhunderte getragen. Sie werden dauern, solange Menschen sich bemühen, für die Rätsel des Daseins eine Lösung zu finden, und in den Gedanken der Vorzeit Anregung zu eigenem Denken suchen.

Zwölftes Kapitel.

Rückblick.

> Hier ist Alles: Charakter und Geist
> und der edelsten Menschheit Bild,
> und die Götter vergehn vor dem
> alleinigen Gott! Platen.

Wir haben Spinoza in seiner Entwickelung von der Wiege bis zum Grabe begleitet und versuchen jetzt, die hervorstechendsten Züge seines Wesens, die wir bisher nur in ihrer Vereinzelung kennen gelernt haben, zu einem Gesamtbilde zusammenzufassen.

Wie alle bedeutenden Menschen vereinigt er Gegensätze

in sich, die für gewöhnliche Menschen unvereinbar sind. In ihm ist eine ausserordentliche Kraft des Denkens und eine eherne Festigkeit des Wollens mit kindlicher Herzensgüte verbunden, klares Bewußtsein eigenen Wertes mit größter Bescheidenheit, Streben nach den höchsten Lebenszielen mit ungewöhnlicher Anspruchslosigkeit, unersättlicher Wissensdrang mit genialer Schaffenskraft.

Der Intellekt ist die herrschende Macht seines Lebens, die jede Ueberspannung des Gefühles ausschließt und oft auch berechtigte Anforderungen des Gemütes zurückdrängt. Darum ist er doch kein Intellektualist, der im Wissen die wesentlichsten Aufgaben des Menschen beschlossen sieht. Erkenntnis ist ihm nicht Selbstzweck, sondern steht im Dienste sittlichen Tuns, und die Wissenschaften haben ihr Ziel an der höchsten Vervollkommnung der Menschennatur. — Nie hat sich eine in der Form mildere, ihrem Inhalte nach aber schärfere Kritik gegen herrschende Autoritäten gerichtet, als die in seinem theologisch-politischen Traktat geübte; nie ist ein System von größerer Denkkraft aufgebaut worden, als das in der Ethik entwickelte. Und was er als wahr und recht erkannt hatte, das hat er mit eiserner Strenge gegen eine Welt von Feinden verteidigt und festgehalten. Aber die Schärfe und Strenge des Denkens hat ihn nicht zu unfruchtbarer Tadelsucht verleitet; die Festigkeit seines Wollens ist nicht in Selbstsucht ausgeartet und nicht zur Härte gegen Andere geworden. Er gehört nicht zu den Zweiflern und Krittlern, die nur verneinen, anklagen und zerstören können. Der tiefste Trieb seiner Seele ist nicht auf den Umsturz, sondern auf den Aufbau und die Erhaltung einer Welt von geistigen Werten gerichtet. Mit heiligem Eifer verteidigt er Recht und Sitte gegen die zersetzenden Bestrebungen einer als Klugheit sich ausgebenden Unmoral und legt den Schwerpunkt seiner Lehre in die fromme Hingabe an ein unendliches göttliches Wesen. Darum ist es nicht zu rechtfertigen, wenn man ihn lange Zeit als einen unfrommen, sittenverderbenden Gottesleugner verlästert hat. Der Mann ist nicht unfromm zu nennen, der sein Glück und seine Freiheit in der Gottesliebe sucht. Der Mann kann

nicht sittenverderbend wirken, der als Lohn der Tugend die Tugend selbst ansieht. Und kein Gottesleugner ist, wer wie Spinoza im Gottesbegriff die Grundlage und den Abschluß aller Erkenntnis findet.

Seine Lehre betätigt er im Leben. Güte und Milde sind Grundzüge seines Wesens, und sie leiten sein Handeln. Er ist voll Mitgefühl für die Nöte und Sorgen seiner Freunde und Mitbürger, fast unempfindlich aber gegen die eigenen Schmerzen. Großmütig unterstützt er mit seiner dürftigen Habe andere noch Dürftigere; selbstlos teilt er seinen Freunden Gedanken, Ratschläge und Geheimnisse seiner Kunst mit; mit unermüdlicher Sanftmut nimmt er sich seiner Schüler an, verkehrt er mit ungebildeten Landleuten und Kindern, spricht er den Kranken zu und wendet den Blick der Leidenden auf die Gottheit. Den Kampf gegen seine zahlreichen Widersacher dagegen, der ihm wider seinen Willen aufgedrängt ward, sucht er aufs äußerste zu beschränken.

Er ist von dem stolzen Bewußtsein erfüllt, daß er die wahre Philosophie gefunden habe. Und in diesem Bewußtsein weist er die von den seinigen abweichenden Gedanken alter und neuer Philosophen oft mit großem Nachdruck zurück. Aber die Ueberzeugung vom Werte seiner Lehre hat ihn nicht eitel und nicht hoffärtig gemacht. Er ist immer der bescheidenste der Menschen geblieben. Nur selten und immer höchst anspruchslos erwähnt er seine wissenschaftlichen Arbeiten. Seine Freuden und Leiden hält er nicht für wichtig genug, um sie der Oeffentlichkeit preiszugeben; kaum spricht er von ihnen zu seinen Freunden. — Den höchsten Zielen menschlichen Denkens und Wollens strebt er zu. Sie sind ihm Erkenntnis Gottes und die Liebe und das Glück, die aus ihr stammen. In der heißen Glut dieser Erkenntnis zerschmilzt Alles, was dem großen Haufen als wichtig und erstrebenswert erscheint. Es vergehen die Götzen der Alltagsmenschen: Reichtum, Ruhm und Wollust. Er verschmäht Geldgewinn und Ehrenstellen. Er lebt entsagungsvoll, fast bedürfnislos; in ärmlichster Umgebung bei kärglicher Nahrung und rastloser harter Arbeit. Aber er ist kein Asket. Er weist selbstquäle-

rische Peinigung des Leibes als Unnatur mit größter Entschiedenheit zurück und ist kein Feind unschuldiger sinnlicher Genüsse. Er sucht sie nicht auf, aber verpönt sie auch nicht. Höher stehen ihm freilich die Freuden, die wir der Erkenntnis verdanken. Aus der vollen Betätigung seines geistigen Wesens erwuchs ihm die tapfere Bejahung des Lebens und die Abkehr von lähmendem Pessimismus, die fromme Ergebung in die ewige Notwendigkeit der Dinge und der Frieden der Seele, den ihm kein äußeres Leid zu rauben vermochte. Ihm war das Höchste beschieden, was einem Manne seiner Art zuteil werden kann, das Bewußtsein, neue fruchtbare Gedanken gefunden und der Welt mitgeteilt zu haben. Aus dieser Quelle floß die Heiterkeit, die wie milder Sonnenschein über sein Leben ausgebreitet ist und die noch seine letzten Stunden verklärt hat.

Mit seinem Gedankenreichtum, seiner bestrickenden Unterhaltungsgabe und seiner Herzensgüte war er der Mittelpunkt eines großen Kreises von Freunden. Die geheimnisvolle Macht, die einem bedeutenden Menschen innewohnt, war ihm gegeben und öffnete ihm die Herzen. Auch Gegner seiner Lehre beugten sich vor der Reinheit seines Wesens. Mehr als einer, der ihm zu fluchen ausgegangen war, stellte sich zu denen, die bewundernd zu ihm emporblickten und sein Andenken segneten, längst nachdem der Tod ihn der Erde entrissen hatte. Die Freundschaftsbündnisse aber, die er mit seinem liebebedürftigen Herzen einging, waren von ungleichem Wert und ungleicher Festigkeit. Viele von den Freunden hingen zeitlebens mit großer Zuneigung, ja mit wahrer Verehrung an ihm. Vielen dieser Verbindungen aber fehlte die feste Grundlage der Freundschaft: Uebereinstimmung des Denkens und Strebens. Sie lockerten sich oder lösten sich ganz auf, als der Haß, den Spinozas freie Gedanken erregten, gegen Alle sich wendete, die ihm nahe traten. Fortan suchten schwache oder falsche Freunde ihre Beziehungen zu ihm in jeder Weise zu verheimlichen. Manche blieben dem Scheine nach ihm wohlgesinnt, schmähten und verlästerten ihn aber hinter seinem Rücken. Das blieb ihm nicht verborgen. Aber wie er kaum zu ahnen

schien, wie hoch er über seiner Umgebung stand, so nahm er auch die Kunde von dem Verrat, der an ihm geübt wurde, mit Gleichmut hin. Und alle Kränkungen und Verfolgungen, die er erlitten hat, haben ihn nicht zum Menschenfeinde gemacht. Wenn er die Einsamkeit aufsuchte, so geschah es nicht, weil er die Menschen haßte, sondern weil er ihrem unruhigen und beunruhigenden Treiben entgehen wollte. Immer aber hat er die Wohlfahrt seiner Mitbürger nach Kräften zu fördern gesucht. Um Freiheit des Denkens, seiner Ueberzeugung nach die Lebensluft des Staates, seinem Lande zu erhalten, hat er den gefährlichen Kampf gegen die mächtige Geistlichkeit aufgenommen und auch Todesgefahr nicht gescheut, wenn es galt, schwere Bedrängnis von den Mitbürgern abzuwehren. Liebe zum Vaterlande war ihm die höchste Tugend der Bürger.

Die großen Geistesgaben, welche die Natur ihm geschenkt hatte, entwickelte ein unermüdlicher Fleiß. Leidenschaftliche Wißbegierde beherrschte ihn von Jugend auf und begleitete ihn bis in seine letzten Lebensjahre. Obgleich er zur Gewinnung seines Lebensunterhaltes viele Zeit auf die Ausübung seines Handwerkes verwenden mußte, machte er sich doch auf den verschiedensten Gebieten der Wissenschaft heimisch. Außer den philosophischen Disziplinen ist es eine große Zahl von Geistes- und Naturwissenschaften, die er in den Bereich seiner Forschungen gezogen und durch wichtige, zum Teil bahnbrechende Arbeiten bereichert hat. Der große Umfang seiner wissenschaftlichen Bestrebungen wehrt jedem Zweifel an der Tatsache, daß er nicht bloß ein tiefer Denker, sondern auch ein echter Gelehrter gewesen ist. Aber seine Schriften tragen nicht den Stempel mühsam erworbener Gelehrsamkeit an sich. Sie strotzen nicht von Zitaten, und ihre Sprache ist klar, schlicht und ungekünstelt wie Spinozas ganzes Wesen. Man sieht, daß ein freier selbständiger Geist sie geschaffen hat. Darum haben einige der tüchtigsten Kenner dieser Schriften erklärt, Spinoza habe viel gedacht, aber wenig gelesen: ein irriges Urteil, hervorgegangen aus der grundlosen Annahme, daß Ursprünglichkeit des Denkens von dem Mangel eines gediegenen Wissens bedingt sei.

Darf man Spinoza ein Genie nennen? Gewiß mit demselben Rechte, mit dem man vom Genie eines Descartes und Leibniz spricht. Kant erklärt einmal: „Genie ist das Talent der Erfindung dessen, was nicht gelehrt oder gelernt werden kann.“ In diesem Sinne sind alle drei geniale Männer gewesen. Denn sie haben nicht bloß die Eigenschaft des Talentes besessen, zu lernen, was vor ihnen Bedeutendes geschaffen war und es auf wohlgebahnten Wegen weiterzuführen, sondern mit schöpferischer Kraft haben sie unabhängig und oft im Gegensatz zu überlieferten Anschauungen neue Gedanken in die Wissenschaft eingeführt und die Forschung auf vorher nicht betretene Bahnen gelenkt. Einem Descartes, Leibniz, Kant an Vielseitigkeit weit nachstehend, erreicht Spinoza doch diese seine Vorgänger und Nachfolger durch die Neuheit, Kühnheit und Tiefe seiner Gedanken, durch die Energie ihrer Durchführung und durch die nachhaltige Einwirkung auf die Nachwelt.

Wer den Inhalt seines Lebens aufmerksam betrachtet, wird versucht sein, das Geheimnis seiner Persönlichkeit zu entschleiern, indem er sie als Wirkung von Kräften faßt, die in dem Stamme, dem er durch seine Geburt angehörte, in dem Lande, das seinen Vorfahren Jahrhunderte lang eine gastliche Heimstätte gewährt hatte, und in dem Volke lagen, in dessen Mitte er erwachsen war. Sein Leben und seine Schriften wecken die Erinnerung an den erhabenen Gedankenflug der alten hebräischen Propheten, an die Sittenstrenge und die Gottestreue seiner Vorfahren, aber auch an ihre ängstliche Vorsicht, die ihnen Jahrhunderte der Verfolgung aufgezwungen hatten. Daneben scheint auch der Ernst, die Würde und der hohe Sinn der Spanier, deren Mundart er seine Muttersprache nannte und deren schöne Litteratur er höher stellte, als die irgend eines andern modernen Volkes, in ihm fortzuleben. Tiefer noch geht der Einfluß, den die Heimat auf ihn ausgeübt hat. Den Hauch holländischen Wesens glauben wir zu verspüren, ein Abbild der Ruhe, des Fleißes, des Freiheitsdranges und der Naturliebe des kraftvollen Volkes vor uns zu sehen, wenn wir das Leben und Schaffen Spinozas in seiner heiteren Gelassenheit, seiner Arbeits-

freudigkeit, seinem Unabhängigkeitssinn und seiner Verherrlichung der Natur betrachten. Doch das Alles sind Vermutungen, denen einen höheren Grad der Gewißheit zu geben, wir außer Stande sind. Kein Forscher vermag die Fäden. deren unendlich feines Geflecht das Seelenleben eines genialen Menschen bildet, völlig zu entwirren. Nur so viel steht fest, daß der Einfluß. den Religion, Geschichte und Litteratur des Judentums auf sein Herz und seinen Geist in seiner Jugendzeit ausgeübt haben. ein sehr bedeutender gewesen ist. Und ebenso sicher ist es. daß er, als er über die Bildung des Judentums hinausgewachsen war. ganz den Einwirkungen sich hingab, welche die Kultur des holländischen Volkes in ihrem goldenen Zeitalter auf seinen empfänglichen Geist gemacht hat. Hiergegen tritt Alles zurück, was er der spanischen Sprache und Litteratur verdanken mag.

Mächtig gefördert durch die grundverschiedenen, aber einander aufs glücklichste ergänzenden Bildungselemente, welche Orient und Occident ihm zuführten, ist er doch auf seinem Lebenswege auch auf vielfache Hindernisse gestoßen. Er nannte das Spanische seine Muttersprache. Aber neben ihr klang von frühester Kindheit an auch das Portugiesische. Holländische und Hebräische an sein Ohr. Durch diese Vielheit der Sprachen drohte ihm die Gefahr bedenklicher Schwankungen des Vorstellungs- und Gemütslebens. Der Segen eines akademischen Unterrichtes ist ihm nicht zuteil geworden. So mußte er sich den größten Teil seiner Kenntnisse als Autodidakt erwerben. Schwer hat er auch unter den religiösen Vorurteilen seiner Umgebung gelitten. Armut und Kränklichkeit, die sein Los waren, hätten viele Andere an der vollen Entfaltung ihrer Kräfte gehindert. Dank seiner glücklichen Eigenart hat er alle diese Hindernisse überwunden und die ihm geschenkten Anlagen zu feinster Blüte entwickelt. Er zeigt im Mannesalter eine Harmonie des Seelenlebens, die nur wenigen Auserwählten zuteil wird. Seine wissenschaftliche Bildung ist vielseitig, gleichmäßig und gediegen. Und die Vorurteile seiner Zeit haben den hohen Flug seines Geistes so wenig gehemmt, wie Dürftigkeit und Krankheit es vermocht haben.

Man darf es aussprechen: Spinoza hat sich sein Schicksal selbst geschaffen. Nur ein weltfremder Schwärmer wird mit den Stoikern behaupten, daß ein weiser und tugendhafter Mann auch in den furchtbarsten Leiden glücklich sein werde. Aber man wird darum doch nicht mit der materialistischen Geschichtschreibung annehmen dürfen, daß der Mensch nichts sei als Wirkung und Sklave äusserer Verhältnisse. Wie weit ein großer Charakter die widrigen Umstände seines Lebens beherrschen kann, hat Spinoza gezeigt. Alle äußeren Bedingungen eines freudvollen Daseins entbehrend, baut er sein Geschick im eigenen Innern auf. Er lebt in ungetrübtem Seelenfrieden trotz aller Schmerzen, Kämpfe und Bedrängnisse, die ein kranker Körper und feindlich gesinnte Menschen über ihn gebracht haben. So beweist er durch sein Beispiel, daß der Geist über den Leib, über den Haß der Menschen und die Ungunst des Schicksals siegen kann; daß unser Glück weniger von äußeren Ereignissen, als von der Art abhängt, wie wir sie hinnehmen. Hierin ebensowohl, wie in den großen und tiefen Gedanken seines philosophischen Lehrgebäudes, liegt die bleibende Bedeutung seines Lebens. Er hat auf verschiedenen Gebieten menschlichen Wissens Unvergängliches geschaffen. Unvergänglich ist aber auch das Vorbild, das er durch die Lauterkeit seines Charakters, die Güte seines Herzens und die Festigkeit seines Wollens denen hinterlassen hat, die nach ihm gekommen sind. Freilich hat auch er sich nicht ganz dem Erdenstaube zu entziehen vermocht, der allen Sterblichen anhaftet. Von den Affekten, die durch das Erkennen zu überwinden seine Ethik uns anweist, hat er sich nicht ganz befreit. Er hat nicht bloß geliebt; er hat auch gezürnt, gefürchtet und von heißem Seelenschmerz und tiefer Abneigung sein klares Denken bisweilen trüben lassen. Das aber wird uns nicht veranlassen, ihn gering zu schätzen, sondern bringt ihn uns nur menschlich näher. Er war eben kein abstraktes Verstandeswesen, sondern ein ganzer lebendiger Mensch mit Affekten und Leidenschaften, die durch die Macht der Vernunft und eines eisernen Willens gezügelt, aber nicht ausgerottet waren. Mag er denn immerhin dem Ideale, das

er selbst aufgestellt hat, nicht ganz treu geblieben sein, er wird immer Bewunderung und Verehrung bei denen finden, die sich ohne Vorurteil dem Zauber seines Wesens hingeben. Und Verehrung und Bewunderung hat er, der bei Lebzeiten Vielgeschmähte und Verunehrte, bei der Nachwelt in reichem Maße gefunden. Zeugnis dessen ist das mächtige Denkmal, das ihm im Jahre 1880 von Angehörigen aller gebildeten Völker der Erde auf der Paviljoensgracht des Haag errichtet worden ist. Es faßt den Inhalt eines wundersamen Menschenlebens, tiefes Wissen und festes Wollen, Strenge und Milde, Leid und Glück, Mißachtung und unsterblichen Ruhm, in dem einzigen Worte zusammen, das dem granitenen Sockel eingegraben ist: S p i n o z a.

Anmerkungen.

(Zur Einleitung S. 1) Eingehender habe ich über die Geschichte des Spinozismus in Jew. Review vol. VIII p. 17 ff. gesprochen. — Beiträge zu einer Geschichte der Bewegungen, die in Holland von Spinoza ausgegangen sind, liefern: Jenichen, Historia Spinozismi Leenhofiani, Lips. 1707 und A. v. d. Linde, Spinoza. Göttingen 1862. — Die Geschichte des Spinozismus in Frankreich behandelt Janet, Le Spinozisme en France in Rev. Philos. vol. XIII, p. 109 ff. — Ueber den Spinozismus in Deutschland haben geschrieben: Krakauer, Zur Geschichte des Spinozismus in Deutschland. Breslau 1881; L. Bäck, Spinozas erste Einwirkungen auf Deutschland. Berlin 1895 und M. Grunwald, Spinoza in Deutschland. Berlin 1897.

(S. 2 Z. 8) Vereinzelt werden allerdings auch heute noch Stimmen laut, welche die Gehässigkeiten des siebzehnten Jahrhunderts wiederholen. Erwähnt sei nur Willmann, Geschichte des Idealismus Bd. III S. 283 ff. Ihm ist eine gerechte Verurteilung von seiten Paulsens zuteil geworden (Philosophia militans S. 10 ff.).

(Das. Z. 14) Spinoza, Tract. polit. c. I, 4.

(Das. Z. 8 u.) Vgl. Pollock, Spinoza p. 2.

(Das. unten) Die Angaben, die wir Spinoza selbst und amtlichen Urkunden verdanken, werden alle Zeit die Grundlagen seiner Lebensgeschichte bilden. Die Ausgaben seiner Schriften werden unten genannt werden. Die auf sein Leben bezüglichen Urkunden liegen in meiner Lebensgeschichte Spinozas (Leipzig 1899) gesammelt vor. Ihnen sind die Nachrichten anzureihen, die wir den alten Biographien entnehmen. Ueber sie, ihre Quellen, ihr Verhältnis zu einander und ihre Glaubwürdigkeit hat Meinsma (p. IX ff.) und habe ich in den Anmerkungen zu dem eben genannten Werke gesprochen. Zur Ergänzung sei noch Folgendes hinzugefügt.

1. Die wahrscheinlich nicht von L. Meyer, sondern von J. Jelles verfaßte Vorrede zu den nachgelassenen Werken (oben S. 93 f.) enthält manche wertvollen Nachrichten über den Bildungsgang und die Schriften Spinozas, ist aber keineswegs, was Meinsma (p. X) annimmt, unbedingt zuverlässig. Auch sie enthält einige irrige Angaben. So wird die Veröffentlichung der Prinzipien der kartesianischen Philosophie in das Jahr 1664, statt in 1663 gesetzt und vermutet, dass der Traktat über den Regenbogen, wenn er nicht irgendwo versteckt liege, verbrannt worden sei.

2. Das Verhältnis der ältesten von Lucas abgefaßten Biographie zu der ausführlichsten und am höchsten gestellten des Colerus (Köhlers) konnte

erst festgestellt werden, nachdem einige beiden gemeinsame Stellen als Interpolationen in Lucas erkannt waren (Lg. 17, 32 — 18, 29; 23, 18 — 21; vgl. Lg. 240). Lucas und Colerus sind durchaus unabhängig von einander. Den Nachrichten, die beiden gemeinsam sind, dürfen wir daher durchaus vertrauen, da sie aus ganz verschiedenen Quellen stammen. — Lucas, der treue Schüler Spinozas, hat von diesem und von Mitschülern Vieles erfahren, was uns von keinem Anderen berichtet wird, besonders über die Jugendjahre Spinozas. Aber wir dürfen ihm nicht überall folgen. Er hat nicht geradezu Unwahres erdichtet, aber wahre Tatsachen oft mit allerlei eigenen Zutaten ausgeschmückt. So sind seine Mitteilungen über die Unterredungen zwischen Spinoza und seinen Mitschülern, sowie über die Vorgänge bei der Exkommunikation Spinozas mit großem Mißtrauen aufzunehmen. Für seine Glaubwürdigkeit aber spricht, daß manche falsche oder verdächtige Angaben anderer Biographen sich bei ihm nicht finden, wie die Erzählung von der Liebe Spinozas zur Tochter van den Endens und von dem auf ihn angeblich gemachten Mordanfall. Ueber das hohe Alter seiner Biographie s. Baltzer, Spinozas Entwicklungsgang S. 14 und Meinsma p. XIX. Das Wenige, was über seine Person bekannt ist, ist oben S. 260 f. mitgeteilt worden.

3. und 4. Kortholt (s. Lg. 246) hat die erste Auflage des Bayleschen Dictionaire, Bayle (s. Lg. 247) in der zweiten Auflage des Dictionaire hat Kortholts Lebensabriß benutzt. Außerdem haben beide u. a. auch mündlich ihnen gemachte Angaben van der Spycks, des Hauswirtes Spinozas, mitgeteilt (Lg. 26, 12. 31, 38). Die bisweilen bei ihnen hervortretende Uebereinstimmung der Nachrichten läßt daher nicht gerade auf besondere Vertrauenswürdigkeit, sondern nur auf Gemeinsamkeit der Quellen schließen. Wie oft beide von der Wahrheit sich entfernen, ist von Meinsma und in den Anmerkungen zu meiner Lebensgeschichte Spinozas nachgewiesen worden.

5. Die ungetrübteste Quelle für die Lebensgeschichte Spinozas ist nach K. Fischer (I, 2³ S. 98) Colerus' Schrift. In Wirklichkeit ist auch sie eine sehr getrübte Quelle. Es ist wahr, Colerus hat die redlichste Absicht, die Wahrheit über Spinoza zu sagen, und es ist ergreifend zu sehen, wie er, der orthodoxe Pastor der lutherischen Gemeinde, erfüllt von Abscheu gegen die Lehre Spinozas, doch der Bewunderung für sein stilles, reines Leben offenen Ausdruck giebt. Den Lesern fiel dieser warme Ton der Biographie schon in früher Zeit auf. In der Bibliothèque raisonnée v. J. 1731 p. 186 heißt es darum: „(Colerus) lui attribue assez de vertus pour faire naître au Lecteur l'envie de s'écrier: Sancte Spinosa, ora pro nobis“ (bei v. d. Linde. Bibliogr. p. 33 n. 108). Aber nicht jedes Porträt, dem der Künstler die größtmögliche Treue zu geben wünscht, ist darum dem Original in Wirklichkeit ähnlich. So ist auch das Bild, das Colerus von Spinoza entwirft, in vielen Beziehungen ungenau. Man erwäge Folgendes. Colerus giebt weder den Geburtstag noch den Todestag des Philosophen richtig an (s. Lg. 35, 18. 94, 20). Er hat ganz falsche Vorstellungen von dem Bildungsgange Spinozas (Lg. 36, 18 f.). Er setzt den Zeitpunkt, zu dem Spinoza nach Rijnsburg ging, um etwa 4 Jahre zu spät und seinen Aufenthalt daselbst um mehr als 2 Jahre zu kurz an (Lg. 57, 3 f.). Und dies, obgleich er nur die Daten der ihm wohlbekannten Briefe hätte zu vergleichen brauchen, um

das Irrige seiner Angabe zu erkennen. Derartige störende Fehler finden sich aber in grosser Zahl. Man vgl. Meinsma an zahlreichen Stellen und meine Bemerkungen zu Lg. 37, 10. 42, 9 f. 45, 6. 60, 16. 63, 4. 68, 9. 80, 8. 83, 8. 99, 6. 102, 7. 104, 4. — Die Quellen dieser vielfachen Irrtümer sind verschiedener Art. Oft ist es bloße Nachlässigkeit des Biographen, der an wissenschaftliche Genauigkeit nicht gewöhnt ist. So eilfertig ist Manches von ihm niedergeschrieben, daß er (Lg. 62, 5) einen Brief von Simon de Vries mit einem von Spinoza geschriebenen verwechselt. Er konnte ferner leicht das richtige Datum der Geburt Spinozas feststellen, wenn er nur eine von ihm selbst angedeutete Rechnung (Lg. 35, 18 und 104, 17) richtig ausgeführt hätte. Ueber den Todestag Spinozas hat er, wie erwähnt, an einer Stelle eine falsche Angabe gemacht (Lg. 94, 20), während er an einer anderen das Richtige mitteilt (Lg. 104, 17).

In den Mitteilungen van der Spycks haben wir eine zweite Quelle falscher Angaben zu erkennen. Van der Spyck hat über seine eigenen Kinder Colerus Unwahres erzählt (Lg. 60, 15), wie Meinsma nachgewiesen hat (355 n. 2). Er hat Colerus berichtet, Spinoza habe die Schrift über den Regenbogen verbrannt (Lg. 83, 8): sie liegt aber jetzt gedruckt vor uns. Colerus berichtet (Lg. 62, 7), daß Spinoza ein von Simon de Vries ihm angebotenes Geschenk von 2000 Gulden „in Gegenwart seines Hauswirtes" abgelehnt habe. Wer ist dieser Hauswirt? Daniel Tydeman, bei dem Spinoza während seines voorburger Aufenthaltes wohnte, kann es nicht gewesen sein, denn er ist nach einer Urkunde im haager Ryksarchief (No. 1403) schon im Febr. 1677 nicht mehr unter den Lebenden gewesen. Colerus, der erst 1693 nach dem Haag kam, kann also nichts von ihm über Spinoza erfahren haben. Aber auch in Gegenwart van der Spycks, den Colerus immer im Auge hat, wenn er von dem „Hauswirt Spinozas" spricht, kann de Vries Spinoza die Schenkung nicht haben machen wollen; denn de Vries ist 1667 gestorben und Spinoza erst im Jahre 1671 zu van der Spyck gezogen (s. Meinsma 265. 348). Dieser ist also auch hier als unglaubwürdiger Zeuge entlarvt. Nicht zu entscheiden ist, ob er absichtlich die Wahrheit entstellt, oder ob seine Phantasie ihn getäuscht hat. Bedenken wir, dass die verschiedensten Berichterstatter, insbesondere Colerus, ihn für vertrauenswürdig gehalten haben, so scheint die letztere Annahme die richtige. Jedenfalls haben wir die Pflicht, seine Berichte da, wo triftige Gründe gegen sie sprechen, wie bei seiner Erzählung von dem auf Spinoza gemachten Angriff (oben S. 69) und von dem durch L. M. begangenen Diebstahl (oben S. 303) nur mit äußerster Vorsicht zu benutzen. Van der Spyck ist der Gewährsmann nicht bloß Colerus', sondern, wie erwähnt, auch Kortholts und Bayles. Ist das Mißtrauen gegen ihn begründet, so steigt die Bedeutung Lucas', des einzigen Biographen, der vollkommen unabhängig von ihm ist.

6. M o n n i k h o f f (Lg. 105. 259) hat sich begnügt, aus Colerus große Auszüge zu machen und einzelne Notizen aus verschiedenen Quellen hinzuzufügen. Nur wenige Nachrichten, die uns sonst nicht bekannt sind, verdanken wir ihm.

7. Kaum der Erwähnung wert ist eine Biographie Spinozas, die F r a n c o M e n d e s seiner Geschichte der portugiesischen und spanischen Juden in Amsterdam eingefügt hat. Die Gründe für dieses Urteil habe ich Lg. 260 f. dargelegt.

Die vielfachen sonstigen Nachrichten über Spinozas Leben, die ich Lg. 190 ff. zusammengestellt habe, sind so verschieden an Alter, Bedeutung und Glaubwürdigkeit, daß ein allgemeines Urteil über sie nicht abgegeben werden darf.

(S. 4 Mitte) Spinozas Muttersprache ist nicht das Holländische, wie Bolin, Spinoza S. 162 n. 2 annimmt. Denn in ep. 19 g. E. unterscheidet er das Holländische von „der Sprache, in der er auferzogen ist". Dies ist die spanische. Daher schreibt er seine Verteidigungsschrift in spanischer Sprache, und darum finden wir zahlreiche spanische, aber keine holländischen Werke aus der schönwissenschaftlichen Litteratur in seiner Bibliothek. Vgl. Lg. 30, 5. 54, 19. 286 und oben S. 79 und 207. Auch die Unterrichtssprache in der Schule der amsterdammer Marranen war das Spanische (Lg. 215, 2), das sie jeder anderen Sprache, auch dem Portugiesischen, vorzogen. Ueber die Liebe der Juden zu der spanischen Sprache vgl. Schudt, Jüd. Merkw. I, 9 S. 181 und Kayserling, Roman. Poesie S. 134; Meinsma 58 n. 2.

(S. 5 oben) Ueber die Geschichte der spanischen Juden in ältester Zeit s. Graetz, Gesch. d. Juden Bd. V.

(Das. Mitte) Vgl. M. Sachs, Die religiöse Poesie der Juden in Spanien S. 180 ff.

(S. 7 Z. 9 u.) Das Wort „Marranen" ist noch nicht erklärt (s. de Castro, De Synagoge p. 67 f.)

(S. 8 Mitte) Pieter de Groot glaubte daher, daß freie Religionsübung in Schweden nicht im Interesse Hollands liege, weil sie viele Kaufleute von dort nach Schweden locken würde (de Witt, Brieven II p. 591 ed. 1723.

(Das. Z. 7 u.) Motley, Abfall der Niederlande I p. 431; Fruin, Verspreide Geschriften I p. 354.

(Das. Z. 2 u.) Motley a. a. O. III p. 325.

(S. 9 Z. 6) Wilhelm IV. Worte werden angeführt im Nederl. Jaerboek 1751 p. 895 und von Koenen, Gesch. d. Joden p. 156 f.

(S. 9/10) Beispiele von Unduldsamkeit führen Blok vol. IV u. V; Meinsma c. 4 u. 7; Hylkema vol. I c. 5 u. s. in großer Zahl an.

(S. 10 Mitte) Das Epigramm ist von Wagenaar, Vaderland. Hist. X p. 82 und Huet, Het Land van Rembrand II, 1 p. 90 mitgeteilt.

(Das. Z. 10 u.) O. van Rees, Pieter de la Court p. 45.

(Das. Z. 5 u.) W. Meijer, Oranje en Israel p. 14.

(S. 12 Z. 5) Auf diesen Abstand weist Blok vol. IV p. 220. V p. 155 hin. Ihn hat wohl auch Spinoza im Auge, wenn er Tract. theol.-pol. Praef. § 12 und c. 20 g. E. rühmend hervorhebt, daß in Holland und besonders in Amsterdam völlige Gewissensfreiheit herrsche, was eine Uebertreibung ist. Daneben war er überzeugt, daß die Regierung diese Freiheit ernstlich beschütze, wenn auch das niedere Volk und die Geistlichkeit ihr wenig günstig waren. Vgl. oben S. 179.

(S. 13 Z. 8 ff.) Die Kultur der Niederlande in ihrem „goldenen Zeitalter" wird ausführlich geschildert von C. Busken Huet, Het Land van Rembrand. Haarlem 1898; P. L. Muller, Onze gouden Eeuw. Leiden 1896—98 und in zahlreichen Geschichtsbüchern und Monographien.

(Das. Z. 13 u.) Auf diesen Zusammenhang hat mich mein Kollege, Herr Professor Max Koch, aufmerksam gemacht.

(S. 15 u.) Ueber die ältesten Niederlassungen der Juden in Holland s. de Castro, De Synagoge p. 3f.

(S. 16 Mitte) Die hier angeführten Verfügungen erwähnen de Castro a. a. O. p. 6f. und p. VI n. 30; Koenen a. a. O. p. 154 und 391ff. — Die Dankbarkeit der Marranen bezeugen die von de Castro p. 5 und von Graetz X[3] p. 7 genannten Schriftsteller.

(S. 19 Z. 8) Benthem, Holländ. Schul- und Kirchenstaat I S. 624.

(Das. Mitte) Ueber den Namen der Familie, ihre Herkunft und Träger des Namens vgl. de Navorscher VII p. 217; Böhmer in ZfPh. Jahrg. 1860 S. 148ff.; Isaac da Costa, Israël en de Volken [2] 475 und W. Meijer, Nachbildung der Briefe des Ben. Despinoza S. 6.

(Das. Z. 3 u.) Vgl. Böhmer a. a. O. S. 150. — Einen altadligen d'Espinoza hat Whymper auf seiner Reise in den Anden kennen gelernt.

(S. 20 oben) Ueber die in effigie verbrannten, zu Stockschlägen oder zu ewigem Kerker verurteilten d'Espinozas aus Granada und Alhama bei Granada s. Relacion del Auto particular de fé, que celebrò el S. Oficio de la Inquisicion de Sevilla, Domingo 14 Decembre 1721. Sevilla in 4°; dann dieselben Relaciones vom 24. Febr. 1722; 15. März 1722 in Toledo; 31. Jan. 1723 in Granada; 20. Juni 1723 in Granada; 24. Okt. 1723 in Granada. — Diese Nachweisungen verdanke ich der Güte des Herrn Dr. M. Kayserling in Budapest.

(Das. Z. 8) Schem Haggedolim II p. 16. 61 ed. 1852. Die Lebenszeit dieses Espinoza ergiebt sich aus seinen Approbationen einiger Werke Azulais.

(Das. Z. 12 u.) Ueber den Aufenthalt der d'Espinozas in anderen Ländern vgl. Meinsma 57 A. 3. Lg. 109, 25. 110, 4. 16. 25. 111, 25.

(S. 21 Mitte) Ueber die Wohnung Michaels s. Lg. 111, 26. 36, 2. 105, 7; über die seinem Vater und ihm verliehenen Ehrenämter s. Lg. 109, 14. 110, 17 und 111, 6. 15. 112, 5. 14. 28.

(S. 22 Z. 14 u.) Lg. 20, 5f.

(Das. unten) Ueber die Todesfälle im Hause Michael Spinozas s. Lg. 110, 2. 10. 111, 20. 113, 6. 109, 18. 21. 112, 10. 113, 4.

(Das. Z. 5 u.) Denn schon 1628 gebar sie ihm eine Tochter Miriam (nach Lg. 112, 20).

(Seite 23 Mitte) Lg. 115 ist der Lehrplan aus den Statuten der Gemeinde mitgeteilt. Ebenso de Barrios in Lg. S. 214. Die Abweichungen bei Sabbataï Bass Lg. 209 sind unbedeutend.

(S. 24/25) Ueber die Rabbiner und Lehrer der jüd. Gemeinde vgl. Graetz X[3] 9ff. 77 u. s.

(S. 27 Z. 12 u.) Lg. 4, 1f. Die Folgerungen Lucas' zeigen, daß er von dem Wesen des Unterrichtes in den jüdischen Schulen nichts weiß.

(S. 28 Z. 4f.) Graetz X[3] 9f. u. s.

(Das. Z. 11) Nach seinen eigenen Angaben erzählt von Limborch, Hist. Inquis. p. 323; vgl. Graetz X[3] 183 und 406.

(Das. Mitte) „Ipse quendam Judam, quem fidum appellant, novi" sagt Spinoza (epist. 76). Das „novi" kann hier nicht persönliche Bekanntschaft mit dem Märtyrer bedeuten, denn weder ist Spinoza in Spanien gewesen, noch hat Lope de Vera Amsterdam besucht. Wahrscheinlich bedeutet „novi" nur soviel wie „scio", was van Vloten, Ben. de Spinoza p. 20 not. und Martineau p. 8 annehmen. — Damit und mit

den Lg. 109 f. abgedruckten Urkunden ist Graetz' Vermutung (X[3] 402) erledigt.

(S. 31 Z. 9 u.) Tr. br. II, 18, 8.

(S. 32 Z. 1) „Nicht um Theologie zu studieren": Dies behauptet Lucas in Lg. 3, 28.

(Das. Z. 6 u.) Lg. 112 n. 19. (S. 33 Z. 7) Lg. 29, 15. 39, 7.

(Das. Z. 15 u.) Zum Nachfolgenden vgl. Joël, Zur Genesis der Lehre Spinozas S. 10 ff.; dess. Don Chasdai Kreskas S. IV; dess. Spinozas theol.-pol. Traktat S. 10 ff.

(S. 34 Z. 1) Tr. theol.-pol. IX, 31.

(Das. Mitte) „Die Lehre von dem Einen Gotte": Vgl. Maimonides. Moreh I, 51—56. III, 20. Aehnliche Lehren anderer Religionsphilosophen des jüdischen Mittelalters anzuführen, ist überflüssig.

Ueber Wunder und Prophetie vgl. Maimonides, Moreh II c. 29 f. 32 ff. und Joël, Theol.-pol. Traktat S. 11 f. — Ueber die Bedeutung der Gotteserkenntnis und Gottesliebe vgl. Joël, Zur Genesis S. 64 ff., Dens., Chasdai Kreskas S. 59 f.

(S. 35 oben) Ibn Esras pantheistische Aeußerungen in dem Kommentar zu Exod. 33, 21 und anderen Stellen sind gesammelt von Perlitz, Philos. Ansichten Ibn Esras in Ben Chanania 1867. Pantheistisch klingende Wendungen in den Gedichten vom Einen (Schire Hajichud) s. Machsor (Deutschen Ritus) I S. VII (3. Tag) ed. Sachs. In den Festgedichten des portugiesischen Ritus fehlen diese Gedichte. die darum doch Spinoza nicht unbekannt gewesen sein können.

(S. 36 oben) Ueber die Ausbildung der Kabbala im 13. Jahrh. vgl. Graetz VII c. 3; die ersten Stufen ihrer Entwickelung aber kann man in Jellineks Sammlung alter Midraschim kennen lernen.

(Das. unten) Spinozas Aeusserung über die Kabbalisten s. Tr. theol.-pol. IX, 34.

(S. 37 Mitte) „Marranen in Holland": Oben S. 17.

(Das. Z. 10 u.) „Ein deutscher Student": So berichtet Colerus (Lg. 36, 19). Meinsma 66 A. 1. 77, A. 2 bezweifelt diese Angabe; 196 A. 1 aber vermutet er, daß Jeremias Felbinger, ein Deutscher, der im Jahre 1660 das Neue Testament mit sozinianischen Anmerkungen versehen in Amsterdam herausgegeben hat, es gewesen sein könne, da er Unterricht im Lateinischen und Griechischen gegeben haben soll. Der Zweifel an Colerus' Bericht ist nicht begründet, die Vermutung in Betreff Felbingers nicht unwahrscheinlich.

(Das. Z. 6 u.) Ueber van den Enden s. van Vloten, Levensbode XII (1881), 128 f. und Meinsma 125 ff.

(S. 38 Mitte) Meinsma 128.

(Das.) „Kampf der Intriguen": Blok IV p. 421 f.

(S. 39 Z. 5 f.) Ueber van den Endens Verhältnis zur Religion vgl. Goeree, Kerkelijke en weereldl. hist. p. 665 ed. 1705; Lg. 37; Meinsma 414.

(Das. Z. 7 u.) Daß das sogenannte Rohansche Komplott diese abenteuerlichen Zwecke gehabt hat, ist durch die von Ernest Daudet i. J. 1899 herausgegebenen Denkwürdigkeiten Du Cause de Nazelles, der die Verschwörung entdeckt und vereitelt hat, sicher gestellt worden.

(S. 40 oben) Kerckring rühmt ihn sehr (s. Meinsma 143); Antonides

van der Goes und Pieter van Rixtel singen sein Lob (s. Meinsma 126. 128. 131. 144).

(Das. Mitte) Ueber Spinozas mangelhafte Kenntnis des Griechischen s. Tr. theol.-pol. c. X, 47.

(Das.) „Klara Maria Spinozas Lehrerin“: Lg. 26, 17. 37, 11 f.

(Das. Z. 12 u.) „Schriftstellerinnen“: Vgl. Blok IV p. 381; Huet, Het Land van Rembrand II, 2 p. 183. 315 ff.

(S. 41 oben) Pieter van Rixtels Gedicht bei Meinsma 141.

(Das. Mitte) Klara Maria: Lg. 26, 18. 37, 10 ff.

(Das. Z. 13 u.) Tr. br. II, 5, 6.

(S. 42 Z. 4) Van Vloten, Ben. de Spinoza² 22 not. 3.

(Das. Mitte) Erklärung Rieuwertsz': Lg. 225, 19.

(Das. Z. 7 u.) Mediz. Studien: Vgl. De int. em. II, 15 und ep. 8.

(S. 43 Z. 3) Vgl. Meinsma 143 n. 2.

(Das. Z. 7) Mathematik: Lg. 228, 10.

(S. 44 Z. 3 f.) Cog. met. II, 6, 1. Im polit. Traktat erklärt er eine bekannte aristotelische Definition für scholastisch (II, 15), und in einem Briefe legt er scholastische Ansichten Platon und Aristoteles bei (ep. 56 g. E.).

(Das. Z. 9 f.) Die Abhängigkeit Spinozas von der Stoa hat Dilthey in AfGdPh. VII, 77 ff. sichergestellt. Dilthey nimmt an Stelle der oben (S. 44) genannten Quellen eine Anzahl anderer an, von denen aber nicht nachgewiesen werden kann, daß sie Spinoza bekannt waren. — L. Stein (AfGdPh. VI, 568) denkt an Telesio, der aus gleichem Grunde abzulehnen ist. Werke Ciceros, Senecas und Justus Lipsius' dagegen befanden sich in Spinozas Bibliothek (s. Lg. 160 n. 4. 162 n. 105. 163 n. 128 und 146), und es ist anzunehmen, daß er außer diesen noch andere Schriften derselben gekannt hat.

(Das. Mitte) Ueber Arminius' Empfehlung der Scholastiker vgl. Blok IV p. 104; über die Geltung der Scholastik in den Niederlanden s. Freudenthal, Spinoza und die Scholastik in Philos. Aufs. Ed. Zeller gewidmet S. 91 f., wo auch die Beziehungen Spinozas zur Scholastik dargelegt sind.

(S. 46 oben) Die Verse führt Meinsma 145 an. Derselbe glaubt, daß die pantheistischen Ansichten van den Endens dem Einflusse Spinozas zuzuschreiben seien. Die obigen Ausführungen zeigen, warum man Meinsma hierin nicht beistimmen darf.

(Das. Mitte) Ueber pantheistische Ansichten in Holland vgl. Chr. Sepp, Geschiedkundige Nasporingen p. 137 ff.; Hylkema, Reformateurs I p. 32. 43. 44. 89. II, 416 f. u. s.

(Das. Z. 6 u.) Bacon, Hobbes und vor allen Descartes zitiert Spinoza selbst. Daß er Herbert van Cherbury gekannt hat, kann schon das vierzehnte Kapitel des theologisch-politischen Traktates beweisen.

(S. 47 Mitte) „Schüler Descartes'“: Meinsma 143.

(Das. Z. 14 u.) Lob Descartes' bei Heereboord, Epist. ad Curatores Acad. Lugd. p. 13 ed. 1665.

(S. 48 Z. 8—4 u.) Daß er dieser neueren Sprachen mächtig war, ist durch die in ihnen abgefaßten Werke seiner Bibliothek erwiesen, und Lucas bezeugt (Lg. 9, 8), daß er auch deutsch verstanden hat. Freilich ist dieser Biograph hier sehr ungenau. Er nennt das Deutsche, wie das

Holländische und Portugiesische Spinozas Muttersprachen. Das ist in Bezug auf das Deutsche jedenfalls ein Irrtum.

(S. 49 Mitte) Spinozas Studien vor dem Banne: Lg. 39. Nach Lucas (Lg. 9 ff.) hat sich Spinoza dagegen erst nach seinem Bruche mit dem Judentum philologischen und philosophischen Studien hingegeben. Das oben Ausgeführte zeigt die Unrichtigkeit dieses Berichtes.

(S. 52 oben) „Aufzeichnungen“: Tr. theol.-pol. IX, 36.

(Das. Z. 5) Talm. bab. Synh. 99 a: „Wer behauptet, der ganze Pentateuch stamme von Gott, Moses aber habe nur einen einzigen Vers selbständig hinzugefügt, der hat die Lehre Gottes verachtet.“

(Das. Z. 9 f.) Lg. 222, 2. 6, 31. (S. 53 Z. 9) Lg. 115, 2. 6.

(Das. Mitte) Die jüdischen Gesetze: Tr. theol.-pol. XVII, 97.

(S. 54 oben) Ueber Ibn Esra s. Tr. theol.-pol. VIII, 4. 14; über Gersonides s. Joël, Spinozas theol.-pol. Traktat S. 65.

(Das. Z. 5 f.) Derartiges findet sich bei fast allen den oben genannten Religionsphilosophen, so daß einzelne Stellen anzuführen, überflüssig erscheint.

(Das. Z. 12 f.) Vgl. Abraham ibn Daud, Emuna Rama p. 39 und Joël, Chasdai Kreskas S. 74.

(Das. Z. 2 u.) Von Saadias bis Chasdai Kreskas haben die jüdischen Religionsphilosophen die Anthropomorphismen der Bibel umzudeuten gesucht. Und dies Bestreben findet sich schon im jüdischen Hellenismus.

(S. 55 Z. 11 f.) Maimonides, Moreh 1, 50. Zu der gleichen Ansicht bekennen sich u. a. Saadias, Vorr. zu Emunot p. 7 ed. Leipzig; Bachja, Chobot Halewawot Vorr. p. 12 ed. Stern; R. Jehuda Halewi, Kusari I, 67; Chasdai Kreskas, Or Adonai Vorr. 1 a und II. 5, 5: „Glaube ist nichts als die Annahme, daß eine Sache außerhalb der Seele so ist, wie sie in der Seele (vorgestellt wird).“ Diese wichtige Stelle ist von Joël, Zur Genesis der Lehre Spinozas S. 63 falsch übersetzt worden. חיוב ist nach dem Arabischen = affirmatio, nicht = Notwendigkeit.

(S. 56 Z. 13 f.) Tr. theol.-pol. IX, 28. 33 f. 39 u. s.

(Das. Z. 8 u.) Vgl. Perles in Frankel-Graetz Monatsschr. 1877 S. 196 f. 213.

(Das. Z. 4 u.) Graetz X[3] 120 Anm. 2.

(S. 57) Ueber Joseph del Medigo vgl. A. Geiger, Melo Chofnajim, bes. S. XL ff. Berlin 1840; Graetz X[3] 140 ff. — Spinoza besaß eine Schrift Josephs nach Lg. 161 n. 56.

(S. 58) Ueber Uriel da Costa s. Graetz X[3] 120 ff.; Meinsma 45 ff.; da Costas Exemplar humanae vitae bei Limborch, De verit. relig. Christ. Gouda 1687; Perles in Frankel-Graetz Monatsschr. 1877 S. 193 ff. — Ueber den Namen da Costa s. Navorscher VII p. 216.

(S. 61 Mitte) Er scheut den Bruch: Vgl. Lg. 5, 4. 6. 17 f. 29. 27 f.

(Das. Z. 10 u.) Lg. 113, 7.

(S. 62 oben) Lg. 114 n. 27. — Fälschlich steht dort 1655 statt 1654.

(Das. Z. 9) Lg. 5 f.

(S. 63 Mitte) Ueber diesen Grundsatz vergl. Talm. bab. Megilla 13 a.

(Das.) Spinozas Uebertretungen des Gesetzes s. Lg. 115, 2. 6.

(Das. unten) Umgang mit Christen: Lg. 9, 5. 27, 18. 32, 28 f. 40, 10 f. 222, 5 f.

(S. 64 Z. 8 u.) Nach Meinsma (124) hat Spinoza erst bei den Kollegianten van den Enden kennen gelernt. Da er nun nicht wohl mit ihnen verkehren konnte, so lange er dem Judentum treu ergeben war, hätte er dieser Ansicht zufolge erst nach seinem Abfall das Studium der Wissenschaften, in das v. d. Enden ihn einführte, begonnen. Das ist in hohem Maße unwahrscheinlich. Vgl. auch das oben (S. 49 f.) Ausgeführte.

(S. 65) Ueber die Sekte der Mennoniten oder Taufgesinnten vgl. H. Schyn, De Geschiedenis der Mennoniten. 1744; Blaupot ten Cate, Geschied. der Doopsgezinden. 1839—47 und A. v. d. Smissen, Gesch. der Taufgesinnten. 1895.

(Das. Z. 7 u.) Ueber Spaltungen unter den Mennoniten vgl. Schyn a. a. O. Vorr. p. XXX f. LII.

(Das. unten) Rembrand: Vgl. C. Neumann, Rembrand S. 527.

(S. 66 Z. 4 f.) Geschichte und Eigenart der Rijnsburger ist jüngst von van Slee in der lehrreichen Schrift De Rijnsburger Kollegianten ausführlich dargelegt worden. Aus den Arminianern hervorgegangen, dürfen sie doch nicht mit ihnen verwechselt werden. Das tut K. Fischer I, 2[3] S. 134.

(S. 67 Z. 3) Als Vertreter einer verschiedenen Richtung scheidet die Kollegianten von den Rijnsburgern Hylkema, Reformateurs I p. 10 ff. Die von ihm hierfür angeführten Gründe scheinen jedoch nicht stichhaltig zu sein. Nur daß unter den Kollegianten zu einer gewissen Zeit der älteren beschaulichen Richtung eine auf Ausbreitung der Lehre drängende zur Seite trat, muß zugegeben werden. Rijnsburger und Kollegianten blieben aber identisch. — Im übrigen ist H.s Werk voll von wichtigen Aufschlüssen über die religiösen Bewegungen in Holland im 17. Jahrhundert. Aber es führt oft in die Irre, weil es unter den allgemeinen Begriff der „Reform" die verschiedenartigsten Bestrebungen zusammenfaßt und den Unterschied der Zeiten zu wenig beachtet. So führt der Verf. die unter dem Einflusse Spinozas stehenden Mennoniten Balling und Jelles als Vertreter einer Reformbewegung an, die auf Spinozas Anschauungen bestimmend eingewirkt haben soll.

(Das. Mitte) „Den Mennoniten und Rijnsburgern": Vgl. Lg. 32, 28 f. 40, 10. 222, 5. Die Arminiens bei Bayle (Lg. 32, 29) sind offenbar Kollegianten. Wann Spinoza den Mennoniten und Kollegianten näher getreten ist, wissen wir nicht. Meinsma (102) vermutet, daß es im Jahre 1654 oder im Anfange des Jahres 1655 geschehen ist. — Unter seinen Freunden, die sich zu den Kollegianten zählten, steht Simon de Vries obenan (Meinsma 103). Der Kollegiant Johannes Bredenburg hat unter dem Einflusse Spinozas gestanden (van Slee a. a. O. p. 242). — Die freundlichen Beziehungen zwischen Spinoza und den Rijnsburgern oder Kollegianten erklären es, daß er Rijnsburg zu seinem Aufenthalte wählte und daß im einstigen Waisenhause der Kollegianten mehrere Briefe Spinozas und ein Exemplar des kurzen Traktates gefunden worden sind (van Vloten, Suppl. p. 293).

(S. 68 Mitte) Verdacht des Abfalls: Lg. 40, 5 f.

(Das. Z. 4 u.) „Jahrgehalt": Lg. 29, 26 f. 40, 13 f.; „Mahnungen und Drohungen" Lg. 7, 9 f. 115, 3 f.

(S. 69 Z. 8 f.) Bayles und Colerus' Berichte s. Lg. 29, 35 f. u. 41, 5 f.

(Das. Z. 15) Vgl. van der Linde, Spinoza p. VII f.; Baltzer, Spinozas

Entwicklungsgang S. 22; Meinsma (91 A. 1. 137 A. 3) ist im Unklaren, in welche Zeit er den Vorgang verlegen soll.

(S. 70 Z. 9) Meinsma 67 Anm.

(Das. Mitte) „Begab sich zu einem Freunde“: Lg. 9, 13 f.

(Das. Z. 7 unten f.) Lg. 63 und 254.

(S. 71 Z. 9 u.) Ueber die Verwandten äußert er sich bei Colerus c. 7 g. E. (Lg. 59).

(S. 72 Mitte) Lucas' Angaben s. Lg. 7 f.

(Das. Z. 8 u.) Vgl. Lg. 8, 20.

(S. 73 Mitte) „Zeremonien“: Vgl. Lg. 243 zu S. 9—10.

(Das. unten) Die Bannformel s. Lg. 115.

(S. 74 Z. 12 u.) „Man hat darauf hingewiesen“: K. Fischer I, 2^3 S. 131.

(Das. unten) „Attentat zweifelhaft“: S. oben S. 69.

(S. 76 Mitte) Ueber Exkommunikation bei Mennoniten vgl. H. Schyn a. a. O. I S. 359 f. und Goebel, Gesch. des christl. Lebens I S. 201.

(S. 77 Z. 11 u.) „Schlechte, ungeheuerliche Handlungen“: Vgl. Lg. 115, 2. 6.

(S. 78 Z. 10 f.) Lg. 8, 33. (Das. Z. 15 u.) Eth. III, 13 sch.

(Das. Z. 10 u.) „Umgang mit Juden“: Lg. 41, 17 und 27, 14.

(S. 79 Z. 3 f.) „Verteidigungsschrift“: Vgl. Lg. 30, 4 f. 54, 18. 224, 22. 237, 9. Der Text schließt sich den Angaben Colerus' in Betreff der Abfassungszeit der Apologie an. Möglich jedoch, daß sie noch vor der Exkommunikation verfaßt und dem Rabbinatskollegium von Spinoza zu seiner Verteidigung übersendet worden ist. Colerus' Ansetzung ist nicht von entscheidender Bedeutung, da er seine Angaben Bayle entlehnt hat, der die Entstehungszeit der Schrift nicht bestimmt (Lg. 30, 2. 68, 2). Für diese Datierung spricht die Erwähnung einer von Spinoza verfaßten Schrift in der Bannformel (Lg. 116, 12). Dagegen die Mitteilung Rieuwertsz', Spinoza habe die Juden in der Apologie „hart traktieret“ (Lg. 224, 24), was er in einer vor der Exkommunikation verfaßten Schrift wohl nicht gewagt haben würde. So muß auch diese Frage unbeantwortet bleiben.

(S. 80 Z. 13 u.) Ep. 13. (S. 81 Z. 3) De int. em. II, 14.

(Das. Z. 5 u.) Verbannung aus Amsterdam: Lg. 11, 30. 56, 15. 105, 16.

(S. 82 Z. 3 ff.) Das Folgende nach freundlichen Mitteilungen des Herrn W. Meijer im Haag.

(Das. Mitte) Nach Colerus, dem Monnikhoff folgt, hätte Spinoza mehrere Jahre in Ouwerkerk gelebt und von hier aus sich erst nach Rijnsburg begeben. (Lg. 57, 1 f.) Aber Colerus liegt hier in hartem Streit mit der Chronologie. Er läßt Spinoza erst im Jahr 1664 nach Rijnsburg gehen, obgleich mehrere Briefe Spinozas schon in den Jahren 1661—1663 dort geschrieben sind. Colerus' Angaben verdienen daher in diesem Falle keine weitere Beachtung. Umgekehrt möchte Meinsma (S. 91 A. 2) Spinozas Aufenthalt in Ouwerkerk gänzlich leugnen. Auch hierzu haben wir kein Recht; denn gänzlich erfunden kann Colerus' Mitteilung nicht sein.

(S. 83 Z. 16 u.) Vgl. Tr. br. II, 5, 6. II, 22 u. s.

(Das. Z. 3 u.) De int. em. III.

(S. 84 Z. 13 u.) „Handwerk“: Colerus in Lg. 55; Leibniz in Lg. 194, 4 u. s.

(S. 85 Mitte) „Zur Not leben“: Vgl. Lg. 55, 16. 212, 7.

(S. 86 Z. 9) Monnikhoff vermutet, daß er bei seinem Hauswirt in Voorburg, Daniel Tydeman, das Zeichnen gelernt habe (ZfPh. 1860 S. 124). Dieser Vermutung widerspricht Colerus und Monnikhoff selbst (Lg. 56, 1. 108, 1).

(Das. Z. 15) „Colerus und Lefèvre": Lg. 56, 13. 225, 8.

(S. 87 Z. 7 f.) So Lucas in Lg. 22, 7 f.

(Das. unten) Ueber Pieter Balling vgl. Meinsma 104. 215 ff. 220. — Die hier mitgeteilten Aeußerungen Ballings sind stark verkürzt.

(S. 89 Z. 7) Aehnliches bei Augustin (Conf. X, 65. XII, 35. De trin. XII, 24) und bei holländischen Sekten. Vgl. Hylkema, Reform. I p. 48. 57; II Hptst. 7 c. 3. — Englische Mystiker s. AfGdPh. VI S. 190 f. 390 f.

(Das. Mitte) Jacob Böhme in den Niederlanden: Vgl. Hylkema I p. 43. 89 f. 113 A.

(Das. Z. 14 u.) Nach Sewel, Vorr. zu der 1717 erschienenen Hist. van de Kwakers und Hylkema I p. 94 A. 96. II p. 151 ist Balling nicht Verfasser, sondern nur Uebersetzer des von Abraham Boreel ursprünglich lateinisch geschriebenen Buches. Andere hielten den Quäker Ames für den Verfasser. Welche dieser Meinungen die richtige ist, kann ich nicht entscheiden.

(Das. Z. 10 u.) Ep. 17.

(S. 91 Z. 11) Vgl. Lg. 223, 7 f. Leibniz erzählte, daß Jelles Spinoza „unterhalte" (Lg. 201, 9).

(Das. Mitte) Goldmachen: Ep. 40.

(Das. Z. 11 u.) „Ein Grundstoff": Gomperz, Griech. Denker I S. 424 hat Stimmen moderner Gelehrten, die sich in diesem Sinne aussprechen, gesammelt; vgl. auch Meinsma 108 A. 1. — Huygens' Aeusserung über den Stein der Weisen s. in Spinozae Opp. II p. 151 n. 2 Land.

(S. 92 Z. 4) Der holländische Titel ist: Jarig Jelles, Belydenisse Des Algemeenen En Christelyken Geloofs. Amsterdam 1684. — Rieuwertsz ist der Herausgeber.

(Das. Z. 14 ff.) Die angeführten Lehren finden sich in Jelles' Schrift S. 8 f. 41. 84 f. 87. 98. 148 f. und 158.

(S. 93 Z. 10) Ich habe die erhaltenen Reste des Briefes zuerst veröffentlicht in Lg. 231.

(Das. Z. 17 u.) Bayles Bemerkung über Spinozas Brief s. Lg. 32, 29 und Anm. 1 das.

(Das. Z. 8 u.) In dem Sündenregister, das Pieter van Mastricht in seiner Gangraena den Kartesianern vorhält, wird auch Spinoza als Anhänger der Schule oft erwähnt (S. 33. 52. 97 u. s.).

(Das. Z. 2 u.) Ueber den Verfasser der Vorrede s. Lg. 223, 3 und Baumgarten, Nachrichten von einer Hall. Bibliothek I, 103 ff.

(S. 94 Z. 13 u.) Ueber Simon de Vries s. Meinsma 103. 203 f. 227 f. u. s.

(Das. Z. 8 u.) Ep. 8.

(S. 95) Ueber Rieuwertsz vgl. Meinsma 105 f. 109. 113. 220 f. u. s.

(Das. Z. 12 u.) Fast alle diese Schriften enthält die reichhaltige Bibliothek der Doopsgezinde Gemeente zu Amsterdam (Catal. II, 116. 143. 169. 212. 241 ff. 289).

(Das. Z. 6 u.) Lg. 226, 19.

(Das. unten) Ueber L. Meyer vgl. Meinsma 146 f. 150. 208 f. 268 u. s.

(S. 96 Z. 7) Vgl. Van Vloten, Ben. de Spinoza p. 117 n. 1.

(Das. Z. 11 u.) Vgl. Meyers Vorrede zu den Prinzipien. — Ueber Meyers Schrift „Philosophia sacrae scripturae interpres“, die 1667 zuerst erschienen ist, s. auch oben S. 156.

(S. 97 oben) Ueber Kerckring vgl. Meinsma 138 f. 330 f. u. s.; Lg. 26, 18. 37, 17 und oben S. 41.

(Das. Z. 14 u.) Zu den Freunden, die sich Spinoza schon während seines Aufenthaltes in Amsterdam erworben hat, rechnet Meinsma (151) auch Adriaan Koerbagh. Schwerlich mit Recht, da er bis zum Jahre 1661 Student, erst der Medizin, dann der Rechte gewesen ist (s. Meinsma 153).

(S. 98 oben) De Vries' Aeusserung s. Spinozae Opp. ep. 8 p. 30.

(S. 100 Z. 5) „Ruinen einer Abtei“: Meinsma 174.

(Das. Z. 10 f.) W. Meijer in den Anmerkungen zu der Nachbildung der Briefe des Ben. Despinoza S. 4. Haag 1903.

(Das. Mitte) Die Verse bei Meinsma 172.

(S. 101 Z. 13 u.) „Ein Biograph“: Bayle in Lg. 31, 8; vgl. 212, 5.

(S. 102 Z. 5) Hallmanns Bericht über „die holländische Ethik“ s. Lg. 227, 17 f.

(Das. Mitte) Ueber den Traktat s. Trendelenburg, Beiträge III S. 302 f., ferner die lichtvolle Darstellung der Geschichte des Traktates bei Sigwart, Spinozas neuentdeckter Traktat S. 1 ff. und dems., Spinozas kurzer Traktat S. XI ff., sowie meine Abhandlung in ZfPh. Bd. 108 S. 238 ff. und Bd. 109 S. 1 ff.

(S. 103 Z. 7) W. Meijer sieht auf Grund einer Randbemerkung in einer Handschrift den Traktat als Diktat Spinozas an. Vgl. Meijer, Nachbildung S. 2.

(S. 104 Z. 6) Die obigen Ausführungen sind in meiner eben zitierten Abhandlung begründet worden.

(S. 106 Z. 3) Die von Avenarius (Ueber die beiden ersten Phasen des Spinoz. Pantheismus) mit großem Scharfsinn begründete Hypothese, der kurze Traktat sei vor dem Jahre 1656 verfaßt, bedarf nach dem Obigen keiner weiteren Widerlegung. Uebrigens ist sie auch aus anderen Gründen unhaltbar und jetzt als allgemein aufgegeben zu betrachten (s. auch ZfPh. Bd. 108 S. 242).

(S. 107 Z. 10 u.) Ep. 6 p. 27 Land.

(S. 108 Z. 12) S. De int. em. §§ 13. 26. 54 n. 2. 76. 87. 103.

(Das. Mitte) Methodus und philosophia werden scharf von einander getrennt, s. § 51. Dass aber unter „mea philosophia“ ursprünglich nicht eine besondere Schrift, und zwar unsere Ethik verstanden war, wie K. Fischer I, 2³ S. 280 annimmt, beweist der Ausdruck: p o s t e a in nostra philosophia explicabimus (§ 31 n. 1 und § 45). So kann Spinoza doch nur von einem späteren Abschnitt derselben Schrift sprechen. Das Richtige erkennt Elbogen, Der Tractatus De intell. emendatione S. 81.

(S. 111 Mitte) Ueber den Unterschied zwischen den methodologischen Schriften Spinozas und Descartes' s. K. Fischer I, 2³ S. 266.

(S. 112 Z. 2 f.) Descartes, De methodo III p. 14 ed. 1685; Spinoza, De int. emend. II. IV. XIV.

(Das. Z. 11 f.) Vgl. über diese Erklärungen Elbogen a. a. O. p. 47 f.

(S. 113 Z. 7) Ueber geometrische Einkleidung philosophischer Gegenstände im Mittelalter vgl. Baeumker im Philos. Jahrb. der Görres-Gesellschaft Bd. VI: Zu den Werken des Alanus; K. Werner, Der Augustinismus S. 238; dens., Duns Scotus S. 67. Ueber die geometrische Methode bei Languet und Henning vgl. Dilthey, AfGdPh. Bd. VII S. 61. — K. Fischer dagegen erklärt (I, 2[3] S. 202): die Ethik ist wegen ihrer geometrischen Kunstform „ein Werk ohne Vorbild. Der Einzige, welcher die Vorschrift gegeben und gelegentlich ein Pröbchen ausgeführt hatte, war Descartes“. Richtig sagt L. Meyer in der Vorrede zu Spinozas Principia, dass es an Bearbeitungen der Philosophie in mathematischer Form auch vor Spinoza nicht gefehlt habe (p. 374 Land).

(Das. Z. 16 u.) Erster Anhang zum kurzen Traktat.

(S. 114 oben) Ep. 6 p. 27 Land.

(Das. Z. 16 u.) Fortführung und Vollendung der Ethik: Vgl. epp. 8. 9. 28. 62. 68.

(Das. Z. 7 u.) Ein Johannes Cassarius aus Amsterdam ist als Student der Philosophie im Jahre 1659 in Leiden immatrikuliert worden. Da Name, Alter und Studien verschieden sind, ist er schwerlich für identisch mit dem Schüler Spinozas zu halten, wofür Meinsma 183 A. 1 eintritt.

(Das. Z. 5 u.) Van Slee, De Collegianten p. 93.

(S. 115 oben) Ueber die Beziehungen der genannten Männer zu Spinoza s. Meinsma 153. 184. 302; über Stensen ep. 76 und Lg. 206. 7.

(Das. Mitte) De Vries schreibt so in ep. 8; Spinozas Antwort s. ep. 9.

(Das. unten) Fast alle diese Nachrichten über Casearius verdankt man den sorgsamen Nachforschungen Meinsmas (182 ff.). Früher folgte man Van Vloten, der in mißverständlicher Deutung einiger Worte des achten und neunten Briefes in dem jungen Burgh den von Spinoza so scharf getadelten Schüler vermutete.

(S. 116 Mitte) Ueber Scholastik in Holland s. oben S. 44; über den Kartesianismus in Holland vgl. F. Bouillier, Histoire de la Philos. Cartésienne I p. 255 ff.

(Das. Z. 10 u.) Vgl. Brief an Mersenne vom 28. November 1633 und Principia pars IV Ende.

(Das. Z. 2 u.) Pieter von Mastricht, Gangraena p. 148. 544. 560.

(S. 117 Z. 12) Bouillier (a. a. O. I p. 287) und K. Fischer (I, 2[3] S. 133) sprechen von einer zweiten dordrechter Synode, die im Jahr 1656 die Verbreitung der Lehre Descartes' verdammt habe. Das ist ein Irrtum; es giebt keine zweite dordrechter Synode. — Ich habe, weil ich Bouilliers Angabe vertraute, die Verwechselung eines Ediktes der Staaten mit einem Synodalbeschlusse ihm nachgeschrieben (Spinoza und die Scholastik S. 91). — Vielleicht liegt eine Verwechslung mit einem gegen Descartes gerichteten Beschlusse der duisburger Synode vom Jahr 1656 vor (s. Pieter van Mastricht, Gangraena Praef.). Ueber die Zustände in den Schulen der Niederlande in dieser Zeit vgl. Land, Geulincx S. 60 f. 65 f. und van der Haeghen, Geulincx S. 34 f. — Vgl. auch meine eben angeführte Abhandlung S. 92.

(Das. Z. 7 u.) Tract. polit. c. 8 Ende.

(Das. unten) „Gerät von Porzellan“: Land, Geulincx S. 65.

(S. 118 Z. 3) Das kann nicht vor dem Winter 1661/2 geschehen sein, da Casearius sich erst im Mai 1661 in Leiden immatrikulieren ließ (nach Meinsma 182) und sich schwerlich vorher mit den schwierigsten metaphysischen und physikalischen Fragen beschäftigen konnte. Im April 1663 aber ist der Unterricht schon beendet (s. ep. 13).

(Das. Z. 9) Praef. zu Princ. philos. p. 18 ed. Amstelod. 1685: „Tota igitur Philosophia velut arbor est, cujus radices Metaphysica, truncus Physica et rami ex eodem pullulantes omnes aliae Scientiae sunt."

(Das. Z. 9 u.) Dieser Vorwurf wird ausgesprochen im Beschluss des Senats der Utrechter Universität vom 16. März 1642. Vgl. K. Fischer I, 1³ S. 225; Land, Geulincx S. 59 f.

(S. 118/119) Anders hat K. Fischer über die Cogitata metaphysica geurteilt. Ihm zufolge hat Spinoza sie geschrieben, um die Differenzen seiner Lehre von der in den Principia philosophiae Cartesianae dargelegten kartesianischen Philosophie hervorzuheben (I, 2³ S. 285). Von mir darauf aufmerksam gemacht, dass die Cogitata nach ep. 13 früher entstanden sind, als der erste Teil der Prinzipien, also nicht wohl auf diese spätere Schrift Rücksicht nehmen konnten, hat Fischer in der neuesten Ausgabe seiner Geschichte seine frühere Ansicht aufgegeben. Er sucht aber einiges von ihr zu retten und behauptet nunmehr, dass Spinoza zwar nicht in der ursprünglichen Schrift, aber in einer späteren Redaktion der Cogitata verneine, was er in den Prinzipien behauptet habe. Auch diese Annahme ist unstatthaft, weil die Ueberarbeitung der Cogitata zugleich mit der des zweiten Teiles der Prinzipien, früher aber als die Ausarbeitung des ersten Teiles der Prinzipien entstanden ist. Vgl. ZfPh. Bd. 114 S. 304 f. und Lewkowitz, Spinozas Cogit. metaph. S. 7 f. Bresl. 1902. — Auch Joëls Ansicht, daß in den Cogitata die Lesefrüchte aus jüdischen Philosophen dazu verwendet seien, Fragen zu lösen, die bei Kartesius entweder gar nicht oder doch nur kurz berührt sind, ist unhaltbar; denn für den größten Teil der Schrift kommt die jüdische Religionsphilosophie nicht in Betracht. Vgl. meine oben angeführte Abhandlung S. 102.

(S. 121 oben) Die Nachrichten über die Entstehung dieser Schrift enthalten epp. 13. 15 und die Vorrede zu ihr.

(Das. unten) „Einer der Biographen": Lucas in Lg. 12 f.

(S. 122 Z. 7) „Pater Gibieuf": Vgl. Descartes' Brief vom 18. Juli 1629.

(S. 123 Z. 4) Ep. 13. Vgl. Lg. 219, 37 f.

(Das. Z. 11) Renatus des Cartes beginzelen der wysbegeerte . . . beweezen door Benedictus de Spinoza Amsterdammer . . . Alles uit 't Latijn vertaalt door P. B. Anno 1664.

(Das. Z. 13) Ep. 21 p. 98.

(Das. Z. 5 u.) Ep. 8. In ihm ist das „que" von Christianosque (p. 30) doch wohl zu streichen.

(S. 124 Z. 14 u.) Oben S. 115.

(Das. Z. 11 u.) Ueber Bouwmeester vgl. Meinsma 150. 210. 264 A. 2. 440. 442.

(S. 125 Z. 6) Ep. 37. Daß dieser Brief an Bouwmeester gerichtet ist, zeigt Meinsma 210 A. 1. Ueber die Zeit der Bekanntschaft Bouwmeesters mit Spinoza s. Meinsma 263 A. 2. Das Widmungsgedicht vor den Prinzipien teilt Meinsma 210 mit.

(Das. Z. 9 u.) Ueber Oldenburg s. Meinsma 165 ff., 172 ff. u. s.

(S. 126 Mitte) „Chr. Huygens“ hält Martineau a. a. O. p. 45 für den Vermitteler.

(Das. Z. 5 unten) Ep. 1. (S. 127 Mitte) „Amice“: Ep. 26.

(S. 129 Z. 2) Lg. 12, 17. 13, 20.

(Das. Z. 6) Oben S. 123. (Das. Z. 12) Vgl. ep. 13.

(Das. Mitte) Ueber den wechselnden Aufenthaltsort Spinozas s. epp. 13. 17. 19—23. 27. 28. 29.

(Das. Z. 9 u.) Ep. 32 p. 131 Land; ep. 38.

(Das. unten) Lg. S. 13, 20 f.; ep. 13 p. 46.

(S. 130 Z. 6) Ep. 28.

(Das. Mitte) Boyles Urteil ep. 25; Beelthouwers Hinweisung auf Spinoza Lg. 190, 21.

(Das. Z. 10 u.) Tr. theol.-pol. XII, 33 f. XV, 36 f.

(S. 131) Bei der Beurteilung Jan de Witts habe ich mich an Lefèvre-Pontalis' Jean de Witt und Blok deel V gehalten.

(Das. Mitte) „Politische Fragen“: Lg. 15, 16.

(Das.) „An de Witt dachte Spinoza“: Oben S. 123.

(Das. Z. 13 u.) Lg. 194 f.

(Das. Z. 7 u.) „Jahrgeld“: Lg. 15, 18 f. — Was hier Lucas erzählt, kann nicht bloße Erfindung sein; denn Lucas schmückt zwar oft seine Berichte aus, erzählt aber nicht unwahre Tatsachen.

(S. 132 oben) Ueber Hudde vgl. Meinsma 162 ff. u. s. — Sein Verhältnis zu Spinoza erhellt aus epp. 34—36, die jetzt längst als an Hudde gerichtet erkannt sind.

(Das. Z. 7 f.) Lg. 191, 17. 192, 8. 17; ep. 36 g. E.

(Das. Mitte) Es ist schwer verständlich, wie Wielenga, Spinozas Cogitata S. 6 behaupten konnte, Oldenburg sei Spinozas einziger einflußreicher Freund gewesen. Er hat also an de Witt, Hudde, Cuffeler und Andere nicht gedacht.

(Das.) Ueber Coenraad van Beuningen vgl. Blok deel V oft; Hylkema I p. 81. 207 f. II p. 36 f.; über sein Ende Fruin, Overblyfsels van geheuchenis van Droste II p. 499 f.; über seine Beziehungen zu Spinoza Lg. 223, 12 und Meinsma 335 und 454 A. 3. An van Beughem ist Lg. 223, 12 nicht zu denken, da er kein Ratsherr gewesen ist, was Lg. 223, 11 angiebt.

(S. 133 Z. 5) Lg. 215; Meinsma 379.

(Das. Mitte) Ueber Chr. Huygens vergl. P. Hartings i. J. 1868 erschienene Monographie, sowie Meinsma 170. 258 f. 333 f. u. s. — Freundschaftliche Beziehungen zwischen Spinoza und Huygens ergeben sich aus epp. 26. 32. 33. — Huygens' anerkennendes Urteil s. ep. 70. Darum hat man doch kein Recht, mit Stein (Leibniz und Spinoza S. 40), Huygens einen „Verehrer Spinozas“ zu nennen. Die Briefe 34—36 sind nicht an Huygens, sondern an Hudde gerichtet (Meinsma 261).

(Das. Z. 10 u.) Die Briefe sind mitgeteilt Lg. 191 f.

(S. 134 Z. 7) Man könnte versucht sein, zu den Freunden Spinozas auch den leidener Fabrikanten Pieter de la Court zu rechnen, der nicht bloß als treuer Anhänger Jan de Witts, sondern auch als tapferer Verteidiger der Denkfreiheit in mehreren Schriften sich bewährt und damit eine gewisse

Verwandtschaft mit Spinoza aufgewiesen hat. Doch wer von der Wissenschaft so gering denkt wie er; wer insbesondere die Philosophie nur für geeignet hält, alle wahre menschliche Weisheit zu ersticken, der kann ein Freund Spinozas nicht gewesen sein (s. Blok V p. 157; De la Court, Het Welvaren van Leiden in Wttewalls Proeve p. 75).

(Das. Z. 9) Beziehungen zu Isaak Vossius ergeben sich aus ep. 40 (vgl. Meinsma 266); zu Graevius aus ep. 49 (vgl. Meinsma 334. 345. 378); zu Serarius aus ep. 25. 26. 31 (vgl. Meinsma 212. 269. 291); zu Van der Meer aus ep. 38 (vgl. Meinsma 259).

(S. 135 oben) Ueber Blyenbergh belehrt Meinsma 228 ff.

(S. 139 unten) Fast Alles, was wir über die Beziehungen Spinozas zu den Brüdern Koerbagh jetzt wissen, haben Leendertz (Navorscher v. J. 1877) und Meinsma (246. 272 ff. 286 ff.) ermittelt.

(S. 140 Z. 10) „Brief Spinozas“: Ep. 28; vgl. Meinsma 246 A. 1. — Spinozas Zurückhaltung in der Mitteilung seiner Ethik geht aus ep. 72 hervor.

(S. 141 Z. 14 ff.) Ich gebe hier abgekürzte Uebersetzungen der von Meinsma (S. 277 ff.) mitgeteilten Auszüge.

(Das. Z. 3 u.) Vgl. Meinsma Anh. S. 14.

(S. 145 Z. 13 u.) Frei denkende Männer: Lg. 120. Auch Spinoza kann das Urteil nicht als ungerecht angesehen haben; sonst hätte er am Ende des theol.-pol. Traktates die Regierung Amsterdams nicht wegen ihrer Duldsamkeit rühmen können. Vgl. oben S. 179.

(S. 146 Z. 6 u.) Das Urteil St.-Evremonds über Spinoza s. Lg. 237, 23 f. — Ueber ihn s. Lg. 304.

(Das. unten) Ueber St. Glain vgl. Meinsma XVI. 379.

(S. 148 Z. 14 u.) Simon de Vries ist nach Meinsma 265 im September 1667 gestorben.

(S. 149 oben) Spinozas Uneigennützigkeit s. Lg. 62. — Lucas' Bericht in H (Lg. 17 f.) wird durch die Lücke in N als Interpolation erwiesen (s. Lg. 240 f.).

(S. 150 Z. 11) De Vries' Schreiben und Spinozas Antwort ep. 8 u. 9.

(Das. Z. 11 u.) Vgl. ep. 23.

(S. 151 oben) Hierauf hat K. Fischer I, 2^3 S. 19 aufmerksam gemacht. — Vom achtzigsten Lehrsatz wird in ep. 28 gesprochen.

(Das. Z. 15 u.) „Wilh. Bolin“: S. dessen Spinoza S. 60 f.

(Das. Z. 3 u.) Bolin a. a. O. S. 61; dagegen Land, Geulincx S. 52.

(S. 152 unten ff.) Ueber die Kämpfe zwischen Staat und Kirche der Niederlande in den sechziger Jahren geben u. a. Wagenaar vol. XIII und Blok deel V Auskunft.

(S. 153) Ueber Angriffe der Geistlichen und Gegenmaßregeln der Regierung s. Wagenaar vol. XIII p. 152 f. 155 f.; Veegens, Histor. Studiën II p. 70 f. und Blok deel V an zahlreichen Stellen.

(Das. unten) „Man erklärte“: Hylkema I, 180.

(S. 154) Ueber Glaubensverfolgungen s. Hylkema I, 53. 160. 184. 189. 192 f. und bei Meinsma 242 f.

(S. 155 Mitte) Lehre von der Unterordnung der Kirche vor der Zeit de Witts s. Veegens Studiën II p. 74 f.; Blok IV p. 124 f. 128 f. 145.

(Das. Z. 9 u.) Daß de Witt den Pamphlets, die in dieser Zeit üppig

emporschossen, viel Beachtung schenkte, zeigt Veegens a. a. O. II p. 34 f. Ueber eine Schrift Daniel Zwickers v. J. 1661, in der er, einem älteren Buche folgend, die Bestrafung von Ketzern als ungebührlich erwies, s. Hylkema I p. 173.

(Das. Z. 5 u.) Ueber Pieter de la Court vgl. van Rees, Verhandeling over de Aanwysing der Politike Gronden, Inleiding p. II ff.; Fruin im Gids 1865 p. 459 ff.; Veegens a. a. O. II p. 30 f.

(Das. Z. 2 u.) Ueber Jan de Wit, den Neffen des Ratspensionärs und Verfassers des Publik Gebedt, s. Veegens a. a. O. II p. 83 und Blok V p. 183 n. 1.

(S. 156 Z. 13) Der Name des Uebersetzers ist unbekannt. Daß es Lambert van Velthuysen gewesen sei, wird vermutet, ist aber nicht erwiesen. Vgl. Meinsma 270.

(Das. Z. 8 u.) Tr. theol.-pol. IX, 31.

(S. 157 Z. 15 u.) „Die Schmähschrift bezeugt“: oben S. 131.

(S. 158 Z. 5 f.) In der Vorrede § 13. An Oldenburg schreibt er hierüber in ep. 30.

(S. 159 Z. 9) Ueber Demokratie vgl. Tr. theol.-pol. XVI, 36. XX, 38; über höchstes Ziel des Staates das. XX, 11 f.

(Das. Mitte) Ein ansehnliches, aber ungesiebtes Material für die noch nicht geschriebene Geschichte religiöser Duldung im Abendlande haben Lecky, History of the rise and influence of the spirit of Rationalism in Europe vol. II und Tulloch, Rational theology and Christian Philosophy in England gesammelt. Das Bedeutendste aber giebt Dilthey in mehreren Abhandlungen im 5., 6. und 7. Bande des AfGdPh. Den Schriften Meinsmas und Hylkemas sind die Nachrichten über holländische Freidenker größtenteils entnommen.

(S. 162 Z. 8) Ueber die Stellung der hier genannten Männer in der Geschichte der Bibelerklärung geben die bekannten Lehrbücher der Einleitung in die Bibel Auskunft. Ueber Morinus, Cappellus, Hobbes und La Peyrère vgl. Cornill, Einl. in das A. T. S. 3 ed. 1891.

(Das. Z. 5 u.) Von freier Deutung der Bibel im siebzehnten Jahrhundert giebt Hylkema II p. 144 f. 146 ff. Kunde.

(S. 163 Z. 4 f.) Oben S. 96. 156.

(S. 164 Mitte) Der Traktat ist im Anfang des Jahres 1670 unter folgendem Titel erschienen: Tractatus theologico-politicus continens dissertationes aliquot, quibus ostenditur libertatem philosophandi non tantum salva pietate et reipublicae pace posse concedi, sed eandem nisi cum pace reipublicae ipsaque pietate tolli non posse. Hamburgi, Apud Henricum Künraht. cIɔIɔCLXX. — Die verschiedenen alten Ausgaben und Uebersetzungen der Schrift zählt v. d. Linde in seiner Bibliographie Spinozas p. 2 f. auf. Sehr wertvoll sind auch die Erörterungen Lands über diese Ausgaben (Verslagen en Mededeelingen der Kon. Akad. 2de reeks. 1882 p. 148 ff.).

(S. 165 Z. 3) Cornill a. a. O. S. 4—5.

(Das. Z. 16 u.) „Schreiben der Orthodoxen“: Oben S. 147 f. Vgl. Lg. 118, 19 f.

(S. 166 Z. 7 u.) „Glück der Gotteserkenntnis“: Tract. theol.-pol. IV, 10—16; Persönlichkeit Gottes das. XIV, 24 f.

(S. 167 Z. 8) „Jesus Christus“: Das. I, 23; vgl. das. III, 45. IV, 31.

(Das. Mitte) „Brief an Oldenburg“: Ep. 73.

(S. 168 Z. 4 ff.) Von einer übernatürlichen Erkenntnis ist die Rede im Tract. theol.-pol. I, 3. 7. 8. 14. 23. 45. VI, 65. VII, 9 f. XVI, 53. XIX, 5. 9. 17.

(Das. Z. 8) Bibel notwendig für das Menschengeschlecht: Das. XIV, 29. XV, 37. 44.

(Das. Mitte) Diese Auffassung über das Verhältnis Spinozas zum Christentum vertritt Menzel im AfGdPh. Bd. XV S. 281 ff. 287 f. Ihm schließt sich Hylkema II p. 473 f. an.

(Das. Z. 5 unten f.) Zu den folgenden Ausführungen ist Meijer in AfGdPh. Bd. XVI S. 480 f. zu vergleichen.

(S. 169 Z. 14) Brief an Oldenburg: Ep. 73.

(Das. Z. 9 u.) Menzel a. a. O.; Hylkema a. a. O.

(Das. Z. 4 u.) Ethik früher als der Traktat: S. oben S. 150 f.

(S. 170 Z. 2) Lehren der Ethik auch im kurzen Traktat: Vgl. über Gott Tr. br. I, 2, 28. I, 4, 7: Gott immanent I, 2, 12. 23: keine Vorsehung und keine Wunder I, 5. II, 24.

(Das. Z. 3) Vor dem theol.-polit. Traktat geschriebene Briefe dieses Inhaltes sind epp. 6. 21. 23; nach ihm entstandene gleichen Inhaltes sind epp. 56. 75. 78. — Der Ansicht Menzels widerspricht Meijer, AfGdPh. XV S. 1 ff. — Die obigen Ausführungen über die frühe Abkehr Spinozas von der biblischen Lehre beweisen, daß die Widersprüche im Traktat auch nicht aus der verschiedenen Entstehungszeit einzelner Teile des Traktates erklärt werden dürfen, was Maurer, Die Religionslehre Spinozas S. 28 f. tut.

(Das. Z. 9) Religionsparteien gegen das Kirchenwesen: Vgl. Hylkema I p. 107 f. 117 f.

(Das. Z. 14 unten ff.) Der religiöse Geist der oben genannten Sekten erhellt aus Hylkema II p. 116 f. 120 f. 193 f.; van Slee a. a. O. p. 227. 263 u. s.

(Das. Z. 5 u.) „Prophetie“: Im Jahre 1671 erschien zu Waerstadt (Amsterdam?) ein Buch: Kort verhael . . . van de nieuwe seckte der propheten ofte Rijnsburgers (s. Catal. van de Bibl. der Doopsgez. p. 140). Christiaan de Beecs, ein Anhänger Rothes, schrieb: Van de voornaemste hedendaegse Profeten (s. Hylkema I p. 43 Anm.). Pieter Smout schrieb 1679 über het godlyck vry-propheteren (Catal. . . der Doopsgez. p. 144). Vgl. auch Hylkema I p. 28. 36 ff. 47 f. 55 u. s. — Gegen die Prophetie der Sekten spricht Spinoza ironisch im Tr. theol.-pol. I, 7; gegen die Socinianer ep. 21 p. 97 Land. — Ueber den Sinn des „Propheteren“ vgl. Meijer in AfGdPh. XV S. 16 f.

(S. 171 Mitte) „Lehren der Schrift“: Tr. theol.-pol. I, 44; vgl. I, 7. 14. 24. VI, 65. VII, 10 f.

(Das. unten) Lebhafte Phantasie und Tugend der Propheten: Das. I, 25. 40.

(S. 172 oben) Göttliches Gesetz, Vorsehung und Wunder: Das. I, 30. III, 7. V, 4. VI, 13. 39.

(Das. Z. 11) Wider gewaltsame Deutungen der Bibel: Das. c. VII.

(Das. Z. 13 unten f.) Das. I, 18. 24. VII, 10.

(Das. Z. 4 u.) Oben S. 169.

(Das. unten) Anbequemung an Meinungen des Volkes: Tr. theol.-pol. I, 35. 46. II, 56. III, 3. IV, 30. 35. 37. V, 38. VI, 49 f. u. s.

(S. 173 Mitte) Irriges in der Bibel: Das. II, 32 f. 36. 52. 56 f. VI, 51. XIV, 20 f. 30 f. XV, 25.

(Das. 173/174) Natürliche Erkenntnis: Das. I, 3. 5 f. 41. II, 6. — Die Vernunft entscheidet: XV, 8 f. — Widervernünftiges ist zu verwerfen: VI, 51.

(S. 174 Z. 10 u.) S. Goethes Brief an Jacobi vom 9. Juni 1785.

(Das. Z. 3 u.) Hess, Rom und Jerusalem S. 160 ff.; Zeitlin, Leben Spinozas S. 130 f.

(S. 175 Z. 10) Ep. 43.

(Das. Z. 14) Spinoza ein guter Christ: Goethe a. a. O.; Schleiermacher, Reden über die Religion S. 190 ed. 1843; Renan, Souvenirs d'Enfance p. 107. Vgl. auch Grunewald, Spinoza in Deutschland S. 185 und die oben (Anm. zu S. 168) angeführten Menzel und Hylkema.

(Das. Z. 15) Spinoza ein Atheist: Oben S. 224 ff.

(Das. Z. 16) Spinoza ein Heuchler: Lg. 193, 33. 211, 18; Van der Linde, Spinoza S. 111 f.

(Das. Z. 17) Matthew Arnold in Essays in Criticism. II p. 185 ed. Tauchnitz; Ferd. Pollock, Spinoza [2] 336. 338.

(S. 176 Mitte) Descartes: S. dessen Schrift De methodo III und Spinoza De int. emend. III, 17.

(Das. unten) Urkunde des Griechischen: Tr. theol.-pol. c. X Ende.

(S. 177 Z. 17 u.) „Streitigkeiten": Ep. 6 p. 27 Land.

(Das. Z. 16 u.) „Siegelring": S. jetzt W. Meijer, Nachbildung u. s. w. Br. IX an Leibniz.

(S. 179 Mitte) Spinoza über Denkfreiheit in Holland: Tr. theol.-pol. Praef. § 12. XX, 40. Meinsmas Ansicht hierüber S. 324. — Aehnlich wie Spinoza urteilt auch Descartes, Oeuvres ed. Cousin VI p. 198 und Lucas in Lg. 3, 16 f. — Hat nun Spinoza dies Lob Hollands und Amsterdams ernst gemeint, so erledigt sich Meinsmas Ansicht (S. 272. 324), dass dessen Entrüstung über die Verurteilung Koerbaghs den scharfen Ton des Traktates veranlasst habe. War Spinoza in der Tat der Meinung, sein junger Freund sei mit Unrecht verurteilt worden, so hätte er jenes Lob niemals ausgesprochen. Warum er nicht dieser Meinung sein konnte, ist oben begründet worden. — Die Ansicht Meinsmas ist zurückzuweisen, aber wohl erklärlich. Unverständlich aber ist K. Fischers Annahme, dass der Traktat die Jugendschicksale Spinozas zur Veranlassung habe (I, 2[3] S. 295). Damit wird die Schrift zu einem unlösbaren Rätsel. Der Schlüssel zu ihr liegt in den politischen und kirchlichen Verhältnissen der Niederlande. Man muss das Titelblatt, die Vorrede, den Schluss und den Gesamtinhalt des Buches, man muss auch den volle Aufklärung gebenden dreissigsten Brief nicht beachtet haben, um über den Zweck des Traktates im Unklaren bleiben und seine Veranlassung in einem Ereignisse suchen zu können, das vierzehn Jahre hinter seiner Veröffentlichung lag. Es ist wahrscheinlich, dass Spinoza Einzelnes aus seiner im Jahre 1656 verfassten, nie gedruckten Apologie in den Traktat aufgenommen hat. So insbesondere Erklärungen der Bibel, die seine Auffassung ihres Inhaltes begründen sollten (Lg. 237, 5 f.).

Das aber entscheidet nicht über die wahre Veranlassung des Traktates. Warum Spinoza aber das Alte und nicht das Neue Testament zum Gegenstande seiner Kritik machte, und wie genau die kritischen und geschichtlichen Untersuchungen der Bibel mit dem Zweck des Traktates zusammenhängen, ist längst erkannt und oben besprochen worden (S. 161 ff. 176).

(S. 180 Z. 6) Christ. Koenrad: Lg. 71, 6.

(Das. Z. 4 u.) Oben S. 147.

(Das. Z. 3 u.) Am 5. September 1669 wohnt er noch in Voorburg, wie ep. 41 zeigt. Um die Mitte 1671 bezieht er schon eine andere Wohnung im Haag.

(S. 181 oben) Unbequemlichkeiten: Ep. 32 Ende.

(Das. Z. 3) Wünsche der Freunde: Lg. 13, 25 f. 57, 10.

(Das. Z. 7) Die früheren Vermutungen, dass eine Frau van de Velde oder van der Werve gemeint sei, sind nach Meijer, De Haghe 1902 p. 1 ff. irrig.

(Das. Z. 11) Vgl. van der Does, 'S Gravenhage p. 66 ed. 1700.

(Das. Mitte) „Im Mai 1671": Lg. 57 und 27, 30.

(Das. Z. 10 u.) Lg. 155, 5. 156, 24. 158, 3; Meinsma 349.

(Das. Z. 5 u.) „Abbildungen": Van Vloten, Suppl. p. 360; derselbe, Ben. d'Espinoza p. 273.

(Das. Z. 3 u.) „Solliciteur-militair": Meinsma 349.

(S. 182 Z. 3) „Einnahmen und Ausgaben": Lg. 59, 1 f.

(Das. Z. 8 f.) Lg. 96, 2. 98. 102. 168.

(Das. Mitte) „Der Staatsmann": Ep. 44.

(Das. unten) Homo polit. p. 2. 4. 6. 10. 19. 25. 34. 38 u. s. — Auszüge aus einer zweiten vermehrten Ausgabe v. J. 1668 giebt Meinsma 338 f. — Ich habe ein der Göttinger Universitätsbibliothek gehöriges Exemplar der ersten Ausgabe benutzt. Das Titelblatt des Werkes nennt Pacificus à Lapide als den Verfasser. Unter diesem Pseudonym verbirgt sich nach Barbiers Angabe (Dict. des ouvr. anon. n. 20, 602 ed. 1824) Christophorus Rapp, Kanzler des Kurfürsten von Preussen. — In der Liste seltener Bücher, die Schuller unter Spinozas Papieren fand, wird ein Buch gleichen Titels einem Franciscus Datisii beigelegt (Lg. 296).

(S. 183 Z. 12) Ep. 44.

(S. 184 Z. 12) „Colerus erzählt": Lg. 58 f.

(Das. Z. 10 u.) Kleidung: Vgl. Colerus in Lg. 59 f. und Lucas in Lg. 17, 7 f.

(S. 185 Z. 12) „Colerus": Lg. 94, 15 f.

(Das. Mitte) Kostbare Bücher: Lg. 160 f.

(S. 186 Z. 7) Lg. 26, 26 f. Vgl. 57, 16.

(Das. Mitte) „Ein Staatsmann": Lg. 26 f.

(Das. Z. 6 u.) Mikroskopische Untersuchungen: Lg. 61, 19 f.

(S. 187 Z. 4) „Keine Inklination zum Heiraten": Lg. 225, 19.

(Das. Z. 11 u.) „Wesen der Liebe": Eth. III, 13 sch.

(Das. Z. 4 u.) Grund einsamen Lebens: Lg. 12, 4 f.

(S. 188 Mitte) Verhältnis zu Freunden: Ep. 19 Anf.; ep. 28; Lg. 27, 11.

(Das. Z. 5 u.) Kein einsiedlerisches Leben: Eth. IV, 35 cor. 1 und 2 und schol.

(S. 189 Z. 17) Einsamkeit und Besuche: Epp. 13 Anf. und 38 Anf.

(Das. Z. 11 u.) Heitere Auffassung des Lebens: Ep. 21 Anf.; Eth. IV p. 45 sch. 2; Lucas in Lg. 20, 31.

(S. 190 Z. 12 u.) De int. em. III, 17; vgl. oben S. 184.

(S. 191 oben) Uneigennützigkeit: Oben S. 71. 149; Lg. 15, 17. 17, 20.

(Das. unten) Veröffentlichung der Principia: Praef. ad Princ. phil. Cartes. II p. 376 Land: „amicis id summopere expetentibus atque extorquentibus concessisse".

(S. 192 Z. 8) Die Anonymität der Werke: Praef. zu Opp. post. Vgl. Eth. IV app. c. 25.

(Das. Mitte) Selbstbeherrschung: Lg. 60; vgl. das. 22, 15.

(Das. Z. 10 u.) Verhältnis zu Hausgenossen: Lg. 60 f.

(S. 193 Mitte) Verbreitung seiner Lehren: De int. em. II. 14: dagegen Tr. theol.-pol. Praef. g. E.; Ep. 44.

(Das. Z. 13 u.) Verkehr mit Freunden: Lg. 222, 32 f.

(Das. Z. 9 u.) Tract. theol.-pol. I, 23.

(Das. Z. 8 u.) Offenheit in Briefen: Vgl. Ep. 6 Ende. 73. 75. 78 an Oldenburg; ep. 56 an Boxel; ep. 76 an Albert Burgh.

(S. 194 Z. 13 f.) Brief an Boxel: Diese Aeusserung Spinozas ist von mir Lg. 198, 20 f. zuerst veröffentlicht worden. Die lateinische Uebersetzung des Briefes, in der diese Stelle ausgelassen ist (II p. 192 Land), muß nach dem im Weeshuis der Taufgesinnten zu Amsterdam befindlichen Original angefertigt sein: denn in diesem sind die verfänglichen Worte durchstrichen. Durch sie wird die hier folgende (Z. 15) Aeußerung Philipps van Limborch, deren Richtigkeit Pollock, Spinoza in den Addenda bezweifelt, bestätigt. Vgl. Lg. 221, 17. 211, 31 f. und 223, 22.

(S. 195 oben) Friedfertigkeit: Epp. 13 g. E. 15. 43 g. E. 69.

(Das. unten) Bescheidenheit: Epp. 2 und 9 Anf.

(S. 196 Z. 11) Epp. 28. 58 A.

(Das. Z. 15) Colerus in Lg. 94; vgl. Lg. 18, 29 f. Der Arzt Schuller erkannte freilich schon einige Wochen vor dem Ableben Spinozas, wie es mit ihm stand (Lg. 202 n. 22).

(Das. Z. 11 u.) Keine falsche Bescheidenheit: Eth. III, 55; Aff. def. 26. 29; kurzer Traktat Ende; Ep. 76 p. 247 Land.

(S. 197 Z. 15 u.) „Das Schöne": Eth. I app.; Tr. theol.-pol. VII, 62.

(Das. Z. 11 u.) Religion: Tr. theol.-pol. c. 14; oben S. 194.

(Das. Z. 8 u.) Oben S. 71.

(Das. Z. 2 u.) Verhältnis zu Tieren: Eth. IV, 37 sch. 1; Lg. 61, 15 f.; oben S. 186.

(S. 198 Z. 6) Sittenlehre: Eth. III praef.

(Das. Z. 14) Oben S. 109 f.

(Das. Z. 7 u.) „Hervorragender Geschichtschreiber": K. Fischer I, 2^3 S. 180.

(S. 199 Mitte) Schmerz und Zorn: Oben S. 246.

(Das. Z. 9 u.) Spinozas heftige Aeußerungen über Irrtümer jüdischer und christlicher Schriftsteller s. Tr. theol.-pol. IX, 28. 29. 34; Cog. met. II, 5, 4. 7, 5. 10, 14 u. s. — Harte Urteile über seine Gegner in epp. 50. 68. 69 u. s.: über das niedere Volk Tr. theol.-pol. Praef. 8. 33 und oft; Eth. IV, 54 sch. V, 41 sch.; ep. 19 p. 68 Land.

(S. 201 oben) Gegen die Juden: Vgl. Joël, Spinozas theologisch-politischer Traktat S. 9 f. und Spinozas Tr. theol.-pol. III, 53. 55.

(S. 202 Z. 8 ff.) Jonckbloet, Geschied. der Nederl. Letterkunde II. 215 f.; S. C. Neumann, Rembrand S. 81 f.

(S. 203 Z. 11) Kants Aeußerung in der Grundlegung zur Met. d. Sitten WW. VIII S. 11 ed. Rosenkranz.

(Das. Z. 5 u.) Spinoza kein Gelehrter: Trendelenburg, Beitr. III S. 317.

(Das. unten) „Spinoza und die Scholastik“: In „Philos. Aufsätze Ed. Zeller gewidmet“ S. 83 f.

(S. 204 Z. 3) Van Rooijen, Inventaire des Livres de Bénédict Spinoza. La Haye 1889; Lg. S. 160 f.: besonders abgedruckt auch von W. Meijer in Lijst van de Boeken van B. de Spinoza (s. l. et a.) Ein Verzeichnis seltener Bücher, das Schuller im Nachlasse Spinozas fand, enthält keine Schriften, die dieser besessen hat, sondern nur solche, deren Aufschriften er aus irgend einem Grunde aufzeichnete (Stein, Leibniz und Spinoza S. 287). Nur drei von den in ihm genannten Werken sind als Druckwerke nachzuweisen; die übrigen sind in keiner Bibliographie aufzufinden gewesen (s. Lg. 295). Da wir nun auch nicht wissen, wie dies Verzeichnis in Spinozas Hände gekommen ist, darf man es nicht benutzen, um aus ihm irgend etwas über Spinozas Studien oder auch nur über seine Bücherkenntnis zu folgern.

(Das. Z. 10 f.) „Inventar von Rembrands Hinterlassenschaft“: Vgl. E. Müntz, Rembrand et L'art italien in Gazette des beaux-arts 1892 p. 196 f.

(Das. Z. 14 u.) Dies berichtet Borel, Vita Cartes. p. 7. — Die angeführten Aeußerungen Descartes' über Gelehrsamkeit finden sich in den Oeuvres ed. Cousin XI p. 341; den Oeuvres inédites ed. Foucher de Careil p. 231 und bei Baillet, Vie de Mr. des Cartes l. VIII ch. 3.

(S. 205 Mitte) Trendelenburgs Urteil: Beiträge III S. 317.

(S. 207 Z. 13) Lg. 9. — Daß Spinoza nicht Englisch verstand, sagt er in ep. 26.

(S. 208 Z. 2) Nederl. Spectator 1889 p. 117 ff.

(Das. Z. 15 u.) „Chemie“: Ep. 6 und 13. — Eine Beurteilung dieser Briefe verdanke ich Herrn Dozenten Dr. Herz hierselbst.

(S. 209 Mitte) „Bibliothek des Lehrhauses“: Lg. 210, 5.

(Das. Z. 4 u.) „Koran und Musäus“: Daß Spinoza den Koran besessen habe, erzählt Pufendorf (s. Sybels Zeitschr. Bd. 70 S. 33) und Sturm (Lg. 204, 26). Von Musäus spricht Colerus (Lg. 87, 17 f.).

(Das. unten) „Pentateuch“: Van Rooijen a. a. O. p. 210. — N. 58 des Verzeichnisses (Lg. S. 161) ist nicht identisch mit diesem Exemplar, weil dort nur von einem Kommentar zum Pentateuch die Rede ist.

(S. 210 Z. 3) Kümmert sich nicht um die Prinzipien: Ep. 21 g. E.

(Das. Z. 14) Schuller an Leibniz: Stein a. a. O. S. 289. Diese Mitteilung Schullers macht die Annahme Meinsmas (p. 355), dass die vermißten Bücher ihm vielleicht kurz vor seinem Tode entwendet worden seien, unwahrscheinlich.

(S. 212 Z. 11) Holländisch: Ep. 19 g. E.

(Das. Z. 14 u.) Anführungen in der Ethik: III. 31 cor.; aff. def. 44. IV, 17. 54.

(Das. Z. 5 u.) „Terenzische Redewendungen“: s. Leopold, Ad Spinozae Opera Posthuma. Hagae 1902. Vieles in den nachstehenden Erörterungen ist dieser Schrift entnommen.

(S. 213 Mitte) Aufführungen: Meinsma 132 f.

(S. 214 Z. 2) Eth. 1, 24 cor.; ep. 12 p. 41 Land. — Viel ungünstiger, als hier geschehen ist, urteilt Land über Spinozas Stil in Versl. en Meded. der Koninkl. Akad. 2de reeks. 1882 p. 13 f.

(Das. unten) Ueber den schlechten lateinischen Stil der holländischen Gelehrten klagt Ruhnken (De doct. umbr. p. 124). Und Peerlkamp schreibt (De vita, doctrina et facultate Nederlandorum p. 453): „Docti homines facultatem bene Latine scribendi non valde curabant.“

(S. 215 Z. 14 u.) Beispiele von Spott: Tr. theol.-pol. Praef. § 4. das. II, 19. III, 38.

(S. 217 Mitte) Hume: Treatise Praef. p. 5 ed. Green and Grose.

(S. 218 Z. 9) Gleichnisse: Tr. br. II, 26, 4; Eth. V pr. 41 schol.; ep. 58.

(Das. unten) „Beschreibung seiner äusseren Erscheinung“: Lg. 59, 8 f. (vgl. 23, 18) 220, 9. 233 f.

(S. 219 Z. 8) Wolfenbüttler Porträt: J. D. Köhler, Anweisung für reisende Gelehrte S. 64 (Lpz. 1762) schreibt: „Der berühmte Petrus Francius hat sich sehr bemüht, die gelehrten Männer recht schön abbilden zu lassen, die der Herzog Anton Ulrich von Wolfenbüttel gekauft und nach Braunschweig ins Carolinum geschenkt hat.“ Dieses Zitat verdanke ich Herrn W. Meijer im Haag.

(S. 220 Mitte) Lavater: Physiognom. Fragmente. 3. Vers. S. 277. — In den zugehörigen Tafeln sind die Bildnisse Spinozas und Speners mit einander vertauscht.

(Das.) „Der deutsche Uebersetzer“: Das Leben des Bened. von Spinoza von Johann Colero. 1733. Die oben angeführten Worte „Characterem“ etc. finden sich Menagiana ed. 1715 p. 30.

(Das. Z. 11 u.) Hegel, WW. XV, S. 371.

(S. 222 Z. 13) Haß der Theologen: Oben S. 147; vgl. ep. 6 g. E.

(Das. Z. 5 u.) Land hat in der oben (S. 334) angeführten wichtigen Abhandlung der Verslagen en Mededeelingen der Koninkl. Akad. 1882 p. 148 ff. nachgewiesen, dass von der ersten Quartausgabe des Traktates drei unter einander verschiedene Abdrücke in früher Zeit veranstaltet worden sind. Außerdem kennen wir zwei Ausgaben in 8⁰ aus den Jahren 1673 und 1674, die v. d. Linde, Bibliografie unter n. 4—7 aufführt. No. 5 b und 6 b das. aber sind Ausgaben der Philos. s. scr. interpres. — Blackwell in Oxford, Catal. n. LXXXV nennt noch eine Ausgabe des Traktates in 12⁰ vom Jahr 1674. Hier ist wohl mit Unrecht 12⁰ statt 8⁰ gesetzt. — Die unter fremder Flagge segelnden Abdrücke nennt v. d. Linde das.

(S. 223 Z. 5—13) Die Schriften Thomasius', Rappolts und Dürrs s. bei v. d. Linde a. a. O. n. 358 not.

(Das. Z. 14—20) Erklärungen Miegius', Melchiors und Leibniz' s. Lg. 192 n. 5. 193 n. 6 und 9.

(Das. Z. 15 unten ff.) Den Brief Burmans s. Lg. 300 zu n. 50, den Graevius' Lg. 193 n. 7, den Philipps van Limborch Lg. 193 n. 8 und Anm. S. 292.

(S. 224 225.) Die gegen den Traktat gerichteten Schriften der siebziger Jahre zählt v. d. Linde a. a. O. n. 358—367 auf. — Ueber die gegen den Unglauben der Zeit gerichtete Schrift Spitzels macht v. d. Linde unrichtige Angaben. Er spricht S. 90 von seinem Werke „Infelix litterator. Roterodami 1665“. Jedes dieser Worte ist unrichtig. Das Buch heißt „Felix Literatus“ und ist in Augsburg 1676 erschienen. Ein anderes Werk Spitzels „Infelix Literatus“ ist daselbst im Jahr 1680 gedruckt. Unrichtig sind zum Teil auch meine Angaben Lg. S. 255.

(S. 225 Mitte) Mansvelt legt in c. 1 seine Erkenntnislehre, in c. 2—5 die allgemeinen Grundsätze seines Glaubens dar, weist in c. 6—23 die Bibelkritik Spinozas und in c. 24—25 dessen politische Lehren zurück. Die hier gegebenen Auszüge s. p. 4. 6. 269 f. und c. 24—25.

(S. 227 Z. 9 u.) Lambert: Ueber ihn s. v. d. Aa, Bibl. Woord. s. v. Seine Aeußerungen über den Traktat und Spinozas Entgegnungen s. in des letzteren Werken epp. 42. 43 und 69. Daß ep. 42 und 43 nicht an Isaac Orobio, sondern an einen gewissen Oosten, richtiger an Jacob Ostens (nach Meinsma 341), gerichtet sind, bedarf jetzt keines Beweises mehr. S. Land Spinozae opp. II praef. und Meinsma a. a. O. — Ueber Velthuysens Stellung zu Descartes vgl. dessen Opera II p. 1037: über sein Studium Spinozas Praef. zu den Opera vol. II.

(S. 228 Z. 12 f.) Hierauf hat Martineau, Spinoza p. 97 aufmerksam gemacht.

(S. 230 Z. 10 u.) „Albernheiten“: Van Vloten, Suppl. p. 305: W. Meijer. Nachbildung der Briefe n. VIII.

(S. 231 Z. 6 u.) Ep. 76 p. 247.

(S. 232 Mitte) Spinoza über Lambert: Ep. 69. — Die späteren Aeußerungen Lamberts über Spinoza s. dessen Opera p. 1368. — Der meistens durchaus zuverlässige v. d. Linde führt in seiner Bibliographie Spinozas p. 91 die im Text genannte Schrift unter dem falschen Titel „De cultu naturali pudore et dignitate hominis“ auf und fügt ihr eine andere Schrift Velthuysens „De naturali pudore et dignitate hominis“ bei, die nicht gegen Spinoza gerichtet und schon im Jahr 1676 veröffentlicht ist. Der rechte Titel der ersten Schrift ist: „De cultu naturali et origine moralitatis.“ — Den Irrtum v. d. Lindes teilt Baltzer, Spinozas Entwicklungsgang S. 50.

(S. 233 Mitte) Gewichtige Einwendungen der Gegner s. u. a. bei Joh. Musäus, Tractatus theol. polit. ad veritatis lancem examinatus p. 24. 29. 65; Jac. Thomasius, Dissertationes LXIII p. 573 und Franciscus Cuperus, Arcana Atheismi revelata. Roterod. 1676. Proöm. g. E. p. 2. 4 f. 7.

(S. 234—235.) Die Beschlüsse der kirchlichen Behörden sind mitgeteilt Lg. 121 ff.

(S. 235) Eine Uebersicht über die verschiedenartigen Maßregeln der Geistlichen und den Widerstand der Staatsbehörden s. Lg. 266 f.

(S. 236 Mitte) „Verbot des Traktates“: Lg. 139.

(Das. Z. 16 u.) Wittich: S. Lg. 299. (Das. Z. 13 u.) Lg. 144.

(S. 237 Z. 13) Ep. 69. (Das. Z. 14 u.) Epp. 59. 64—66.

(Das. Z. 9. u.) Ep. 68.

(S. 238, Z. 3) Lg. 13, 8 f. — Hier ist „se justifier“ statt „le j.“ zu lesen.

(S. 238 239) Die hier erwähnten Beschlüsse der Geistlichen Lg. 147 und Lg. 150 f.

(S. 239 Mitte) Ryckius ist 1640 in Arnhem geboren, ward Rektor in Kampen und 1672 Professor der Geschichte und Beredsamkeit in Leiden. Er starb 1690. Er hat viele Bemerkungen und Kritiken über klassische Schriftsteller und einige Reden verfaßt. Einige von seinen Briefen sind 1843 im Haag von Schotel herausgegeben worden. Wie sehr er von gelehrten Zeitgenossen geschätzt wurde, zeigen zahlreiche Briefe von Graevius und Heinsius im vierten Bande der Burmannschen Sylloge epistolarum. — Den oben angeführten Brief s. in Lg. 200 n. 16.

(Das. Z. 5 u.) Der noch ungedruckte Beschluß des dordrechter Kirchenrats vom 31. Okt. 1675 „nopens den schadelyken dwaelgeest Spinoza“ befindet sich im Archief der Nederl. Hervorm. Gemeente in der Augustinerkirche zu Dordrecht (s. Lg. 272 f. zu S. 151 n. 58). Die Beschlüsse der übrigen oben erwähnten geistlichen Behörden s. Lg. 151 und 152.

(S. 241 Z. 4 f). In dem litterarischen Kampfe, der sich an L. Meyers Buch anschloß, wird fortwährend auf dessen Kartesianismus hingewiesen. Er selbst erklärt sich in der Vorrede zu Spinozas Prinzipien für einen Anhänger Descartes'.

(Das. Z. 7 u.) Lg. 217 f. sind Auszüge aus dem Pamphlet Vervolg van't Leven van Philopater gegeben, die auch Wittich betreffen.

(S. 242 oben) Lg. 299 zu S. 217.

(Das. Z. 14) Volders Atheismus: Lg. 228, 25.

(S. 243 Z. 8) Ethik nicht veröffentlicht: Ep. 68.

(Das. Z. 16/15 u.) Ueber Koerbagh s. oben S. 140 ff.; über van der Waaijen s. v. d. Aa, Woordenb. s. v.; über Wolsgreen oder Wolsgryk s. Lg. 72. 3 und W. Meijer in Arch. van Nederl. Kerkgeschied. 1898 p. 179.

(Das. Z. 12 u.) Spinoza der Satanas: Spizelius, Felix literatus p. 142 ed. 1676.

(Das. Z. 11 u.) „Man bemerkte“: Vgl. Lg. 218, 3 f.

(S. 244 Mitte) Bedrohung seines Lebens: Lg. 24, 5 f.

(S. 246 Mitte) Belohnung der Mörder und Verteidigung des Mordes: Wagenaar XIV p. 180 ff.; Blok V p. 278 ff.; Hylkema p. 203.

(Das. Z. 6 u.) Spinoza nach der Ermordung de Witts: Lg. 19, 1. 201 n. 20.

(S. 247 Mitte) In der oben folgenden Darlegung folge ich den aufschlußreichen Erörterungen Byvancks im Gids II, 182 f.

(Das. Z. 4 u.) „Berichte der Biographen“: Lg. 16, 16 f. 31, 6 f. 63 f.

(S. 248 Z. 13 u.) „Oberst Stouppe“: Lg. 200, 9.

(S. 249 Mitte) Stouppe über Spinoza: Lg. 195.

(S. 250 unten) Worte Spinozas im Titel des theol.-polit. Traktates.

(S. 251 Z. 3 f.) Lg. 16, 25 f. 30. 34. 64.

(Das. Z. 10) Lg. 64, 13. 65, 5.

(Das. Mitte) „Versprechungen“: Lg. 17, 3. 34, 26.

(S. 252 Mitte) Vom Pöbel bedroht: Lg. 65, 8 f.

(S. 253 Mitte) Den Bericht Chevreaus s. Lg. 219 n. 49; die zwischen Fabricius und Spinoza gewechselten Briefe Epp. 47 und 48.

(S. 255 Mitte) „Eine moderne Schriftstellerin“: Luise Hagen in Westermanns Monatsschr. 1897 S. 84.

(S. 257) Besuche im Haag: Lg. 14, 2. 30, 29. 33, 10.

(Das. Z. 14 u.) Ueber Greiffencranz s. Lg. 27, 1 f. und 246.

(Das. Z. 11 u.) Pufendorfs Briefe, herausg. von Varrentrapp in Sybels Zeitschr. Bd. 70 S. 33. — In welchem Jahre Pufendorf Spinoza kennen gelernt hat, ist unbekannt. Vielleicht schon während seines längeren Aufenthaltes in Holland, der in die Jahre 1659—1660 fällt, wahrscheinlich aber erst später bei Gelegenheit einer Reise.

(S. 258 Z. 9) „Damen“: Lg. 195, 33.

(Das. Z. 14) J. Ch. Sturm: Lg. 204, 32.

(Das. Z. 12 u.) Vielfacher Verkehr: Ueber Dr. Sigmund Gottlieb Scholtze aus Herrnstadt s. Lg. 230, 31: über Jacobus Vallan s. Lg. 231, 34 und v. d. Aa, Biogr. Woordenb. s. v. Rieuwertsz läßt ihn fälschlich Professor in Leiden sein und nennt ihn Vallon. Ueber Dr. Bronckhorst s. Lg. 231, 37 und Meinsma 221 A. 1; über Isaak de Vries s. Meinsma 103. 227 f. 265. Jacob Ostens nennt Spinoza seinen Freund (ep. 43 nach W. Meijer, Nachbildung usw. Anm. S. 15). Ueber de Volder s. Lg. 294; über Klefmann, dem Spinoza seinen theol.-pol. Traktat schenkte, s. W. Meijer a. a. O. S. 19. — Ueber Louis Linnelet vgl. Meinsma 380: über Langenet Meinsma 381; über Bresser ep. 70 g. E.; über Niewstad ep. 69 und Meinsma 376; über Kranen ep. 67 Anf. und Meinsma 401, Anm. 1; über Vroesen und Richer la Selve vgl. Prosper Marchand, Dict. histor. I p. 325 a.; über Balth. Bekker Lg. 212.

(S. 259 Mitte) Junge Freunde: Hebr. Gramm. Vorwort. c. VIII Ende. c. XIII.

(Das. Z. 11 u.) Lg. 24, 10 f.

(S. 260 Mitte) „Rieuwertsz“: Lg. 224, 12 f. 226, 22 f.

(Das. Z. 11 u.) Lg. 3, 6.

(Das. Z. 5 u.) Verfasser der Biographie: Lg. 2, 30. In den Anmerkungen zu Lucas' Schrift wird es als ganz gewiß hingestellt (Lg. 15, 30).

(Das. Z. 2 u.) De Murr in den von ihm herausgegebenen Anmerkungen Spinozas zum theol.-pol. Traktat S. 15.

(S. 261 Z. 1) Vgl. oben S. 319.

(Das. Z. 8) Ein unvollständiges Exemplar der holländischen Uebersetzung besitzt die leidener Universitätsbibliothek. Ueber die Beschwerde des Gesandten und die Verhaftung Lucas' erfahren wir Näheres aus den Akten des Städtischen Archivs zu Amsterdam. — Auch diese Angabe, wie die Auszüge aus den Quintessenzen verdanke ich Herrn W. Meijer im Haag.

(Das. Z. 5 u.) Die Aeußerungen Lucas' über Spinoza finden sich Lg. 4, 27. 15, 1. 20, 29 f. 22, 32. 23, 30.

(S. 262 Mitte) Ueber Boxel vgl. Meinsma 389 f.

(Das. Z. 11. u.) Ep. 51; Spinozas Antwort ep. 52, auf welche Boxel in ep. 53 entgegnete. Die folgenden Briefe 54—56 enthalten die weitere Korrespondenz. Der von Boxel in ep. 53 genannte Ludwig Lavater ist 1527 in Zürich geboren, ward dort Geistlicher und starb 1586. Sein Buch De spectris, lemuribus etc. ist 1580 in Genf erschienen.

(S. 268 oben) Ueber Schuller vgl. Meinsma (385. 390 f. 442 f. 450). Meinsmas Tadel seiner Sprache das. S. 385. Leibniz' Vorwürfe bei Stein, Leibniz und Spinoza S. 294 f.; über Schullers Verhalten beim Tode Spinozas s. Lg. 202 n. 24. 205 n. 28. 95 (oben S. 303).

(Das. Z. 11 u.) Schuller angeblich Herausgeber der Werke Spinozas: AfGdPh. I, 558.

(Das. unten) Ueber das Leben des Grafen von Tschirnhaus vgl. Allg. deutsche Biogr. s. v.; K. Fischer I, 2[3] S. 169 ff.; Meinsma 390 ff. — Ueber seine Beziehungen zu Spinoza s. epp. 57. 59. 61. 63.

(S. 269 Z. 5 u.) Tschirnhaus rühmt Leibniz s. Spin. opp. ep. 70.

(S. 270 Z. 8) Huygens über Tschirnhaus: Van Vloten, Supplem. p. 336 f.

(Das. Z. 12) Schwierigkeiten in Spinozas Schriften: S. epp. 63. 65. 80—83.

(Das. unten) Plagiate Tschirnhausens: Van Vloten, Ben. de Spinoza App. III p. 264; Stein, Leibniz und Spinoza S. 44.

(S. 272) Leibniz' Urteile über Spinoza s. in dessen philos. Schr. I, 16. 34. 70 ed. Gerhardt; Stein a. a. O. S. 32 f.

(Das. Z. 8 u.) S. Spinoza opp. ep. 45. — Daß Médecin und Medicus in einem Briefe Leibnizens die angegebene Bedeutung haben können, geht aus Leibniz' Brief an Conring bei Gerhardt I, 186; Stein a. a. O. S. 75 hervor. Vgl. auch v. d. Linde, Bibliogr. p. 59 not. zu n. 209.

(S. 273 Z. 7 f.) Briefe Leibnizens: Spin. ep. 72 p. 238 Land; Brief über den theol.-pol. Traktat s. Spin. ep. 70 p. 235.

(Das. Z. 10 u.) Leibniz lernt Spinozas Metaphysik kennen nach Stein a. a. O. Beil. II; Lg. 201 n. 18. Er erbittet eine Abschrift der Ethik nach Spin. opp. ep. 70 p. 235. — Wenn Tschirnhaus in Rom im Jahre 1678 erklärt, daß er nur eine Abschrift des Traktates De intellectus emendatione, nicht der übrigen Schriften bei sich habe (Leibniz, Mathem. Schr. IV p. 451 Gerh.), so kann er doch in Paris das Manuskript der Ethik besessen haben. Und nur um dieses kann es sich hier gehandelt haben. Den Traktat De intellectus emendatione, an den Stein (a. a. O. S. 43 A. 3) denkt, hatte Spinoza dem wißbegierigen Leibniz vorzuenthalten keinen Grund, zumal nachdem er ihm lange Zeit vorher seinen theologisch-politischen Traktat übersendet hatte.

(S. 274 oben) Spinozas Weigerung: Ep. 72 p. 238.

(Das. Z. 13 f.) Leibnizens Besuch: Lg. 201 n. 19. 20. 206 n. 29. Niemand wird wohl Zimmermann darin beipflichten, daß nur die gemeinsamen naturwissenschaftlichen Studien und Spinozas Verteidigung der Denkfreiheit Leibniz veranlaßt haben, ihn aufzusuchen (Sitzungsber. der phil.-histor. Klasse der Wiener Akademie Bd. 122 Abh. 2 S. 51 f.). Wir wissen, daß Leibniz sich schon längere Zeit vor seinem Besuche bei Spinoza bemüht hatte, die eigentliche Lehre desselben kennen zu lernen, und eben diese bildete den Hauptinhalt ihrer Gespräche (Lg. 201 n. 19. 206 n. 29). Damit ist Zimmermanns Annahme nicht zu vereinigen.

(S. 274 275) Bei dieser Darstellung ist Gomperz' poetische Schilderung in der Nation, Wochenschrift für Politik u. s. w. 1888 S. 607 f. ausgiebig benutzt worden. Zu Grunde liegen Leibnizens Mitteilungen (Lg. 201. 206. 236; Stein a. a. O. Beil. II), dessen Selbstschilderung (bei Guhrauer, Leibniz II, 338 f.) und die Beschreibungen, die Colerus von der äußeren Erscheinung Spinozas und Eckhart von der Leibnizens gegeben haben (Lg. 59 f.; Guhrauer, Leibniz II, 139. 334 f. 352).

(S. 276 Z. 3) Leibniz verkennt Spinoza: Lg. 220 n. 51.

(Das. Z. 9 f.) Ueber Leibnizens Studium der spinozischen Schriften s. WW. I, 119. 150 ed. Gerhardt; Stein a. a. O. S. 62. 99 f. 103. 287. 289. Beil. V. VIII. XI. XIX.

(Das. unten) Leibniz einst dem Spinozismus zugeneigt: Nouv. essais l. I ch. 1; Spinozae ep. 70 p. 235; Stein a. a. O. S. 75 und 307 f.

(S. 277 Z. 2) Näheres über das Verhältnis der leibnizischen Lehre zu der Spinozas in der inhaltreichen Schrift Steins und bei K. Hissbach. Ist ein durchgeh. Gegensatz zwischen Spinoza und Leibniz vorhanden? Weimar 1889, sowie bei Bertr. Russell, Philosophy of Leibniz p. 5 f. 137 f. 142. 145.

(Das. Z. 8 u.) Stein a. a. O. S. 308.

(S. 278 Z. 2 f.) Leibnizens abfällige Urteile über die Lehre Spinozas finden sich u. a. in den WW. III, 575. IV, 568. 590. VI, 217. 336 f. 531 Gerh.

(Das. Z. 11.) Fichtes Werke I S. 101.

(S. 279 Z. 9 f.) „Doppelzüngigkeit“: Oben S. 272; Brief an Thomasius in Philos. Schr. I, 39 Gerh.; Wertschätzung des Traktates in Spin. ep. 70 p. 235 Land; Korrespondenz mit Spinoza Lg. 220 n. 51 und Spin. ep. 70 p. 235. 72 p. 238; Nennung des Namens Lg. 206 n. 30. 207 n. 32. Ueber die Zahl der Briefe vgl. Trendelenburg Beitr. III p. 286. — K. Fischer I, 2[3] S. 175 will Trendelenburgs Annahme widerlegen, zitiert aber ganz andere Worte, als die von Trendelenburg für seine Meinung angeführten. Trendelenburg schliesst aus den Worten: „quantum ex ipsius epistolis conjicere potui“, Spinoza habe mehrere Briefe von Leibniz besessen, und K. Fischer beweist, daß die Worte: „Leibnizium me per epistolas novisse credo“ das nicht besagen. Dies hat Trendelenburg nie bezweifelt. — Ueber die Gespräche Leibnizens mit Spinoza vgl. Lg. 201 n. 19. 20. 206 n. 29. 236 Z. 16 ff.

(S. 280 Z. 6 f.) Gegen alle Leibniz oft gemachten Vorwürfe sucht ihn Zimmermann in der oben (zu S. 274 Z. 13) angeführten Abhandlung S. 16 ff. zu verteidigen — in bester Absicht, aber erfolglos; denn er stützt sich zumeist auf unerweisbare Vermutungen und unhaltbare Gründe. Dies im einzelnen nachzuweisen, würde zu weit führen. — Aehnlich, wie es hier geschehen ist, urteilt Van Vloten, Suppl. p. 307 f.: Baltzer, Spinozas Entwicklungsgang S. 54 und L. Stein a. a. O. S. 40. 57 f. u. s.

(S. 281/83) Urteile Oldenburgs über den Traktat in Spin. epp. 61. 62. 63 g. E.; der Gegensatz zwischen seinen früheren und späteren Urteilen erhellt aus epp. 7. 62. 71; über seine religiösen Ansichten s. epp. 74. 77. 79. Die S. 283 Z. 9 u. angeführten Schlussworte und die Erwiderung Spinozas s. in epp. 77 und 78.

(S. 284 Z. 2) Den Brief Stouppes hat van Vloten im Levensbode XII S. 467 veröffentlicht.

(Das. Z. 13) oben S. 223; Graevius' Urteil über die Ethik s. Lg. 201 n. 21.

(Das. Z. 3 u.) „Wittich“: Oben S. 241; Lg. 217 n. 47; vgl. Lg. 228, 17 f.

(S. 285 Z. 9 u.) Falsche Freunde: Lg. 22, 15 f. Spinozas Urteil das. 22, 27 f. (S. 286 Z. 4.) Spinoza und Lambert: Spin. ep. 69.

(Das. Mitte) Brief Burghs: Ep. 67. — Ueber ihn und seinen Vater s. Meinsma 381. 400. 404 u. s. — A. Burgh scheint ein Schüler Spinozas gewesen zu sein; denn Spinoza spricht (in seiner Antwort ep. 76) von seinem Verkehr mit ihm und von den Hoffnungen, die er auf ihn gesetzt

hat. Der ganze Ton dieses Briefes ist der eines Lehrers, der zu seinem Schüler spricht. Auch weist Burgh in seinem Briefe auf verschiedene Lehren Spinozas hin (so S. 224 und 230 Land). Doch hat er die Ethik nicht gekannt, wie Spinoza (S. 247) in den Worten ausspricht: „meam philosophiam numquam vidisti". — Daß Spinoza mit Konrad Burgh befreundet war, scheint aus dem Inhalt des Briefes hervorzugehen. Doch wissen wir nichts Näheres über ihre Beziehungen zu einander.

(S. 292 Z. 9) „Tienen": Daß ein Graf Châtillon die von Spinoza erwähnte Handlung begangen habe, wird meines Wissens sonst nicht berichtet. Doch wissen wir, dass ein französischer Heerführer dieses Namens i. J. 1635 Tienen erobert und geplündert hat (s. Wagenaar XI, 202; Blok IV, 400).

(Das. Mitte) Auf diese Worte des heidelb. Katechismus (Fr. 80) hat mich mein Kollege, Herr Prof. Arnold hiers., hingewiesen. Vgl. auch Lambert van Velthuysen, Van de Afgoderye, Voorrede p. 1 ed. 1670.

(Das. Z. 12 u.) „Im Islam keine Sekten": Diese Ansicht ist auch vor der Zeit Spinozas bisweilen ausgesprochen worden. So sagt Wenzel Budowez in seinem Circul. horologii v. J. 1616 p. 174: „Inter nos Mohametanos nulla dissensio".

(Das. unten) Burgh Franziskaner: Meinsma 410 f.

(S. 293 Z. 4) „Tätigkeit gehemmt": Vgl. K. Fischer I, 2³ S. 186 f.

(Das. Mitte) Brief an Oldenburg: Ep. 68.

(Das. Z. 2 u.) La clef du sanctuaire par un savant homme de nôtre siècle. Leyde 1678. — Am Ende stehen die Remarques curieuses et nécessaires pour l'intelligence de ce livre.

(S. 294 Z. 2 f.) Benedicti de Spinoza Tractatus de Deo et homine ejusque felicitate lineamenta atque adnotationes ad tractatum theologico-politicum ed. Ed. Boehmer. Halae 1852. — Eine gute Uebersicht über die Fundorte der Anmerkungen geben Bruder, Benedicti de Spinoza opera vol. III Praef. p. VI f. und K. Fischer I, 2³ S. 156 f.

(Das. Z. 9 f.) Daß die Abhandlung über den Regenbogen und der politische Traktat nicht lange vor Spinozas Tode verfaßt sind, wird in der Vorrede zu den nachgelassenen Werken erklärt. Daß das Compendium der hebr. Grammatik nicht vor dem theol.-pol. Traktat abgefaßt ist, erhellt daraus, daß in diesem jede Hinweisung auf jenes fehlt, wie oft sich auch Gelegenheit hierzu dargeboten hätte.

(Das. Z. 6 u.) Vgl. besonders c. VII, 2. „Historia linguae Hebraicae" (das.) ist nicht, wie Bernays im Anh. zu Schaarschmidt, Descartes und Spinoza S. 196 übersetzt, „Geschichte", sondern „Beschreibung" der hebräischen Sprache. Das Wort wird in Spinozas Zeit sehr oft in diesem Sinne, wie in historia naturalis, gebraucht.

(S. 295 Z. 13 f.) Das Nomen ursprünglich: Das. c. V und VIII. Hierauf hat zuerst Jakob Bernays a. a. O. S. 197 und 204 aufmerksam gemacht. Sein Urteil über diese Ansicht Spinozas befindet sich das. auf S. 203 Anm. 2 und S. 204.

(S. 296 Z. 10 f.) Lg. 83, 9 f. Die Aussage des jüngeren Rieuwertsz (Lg. 226, 36 f.), Spinoza habe „niemals eine Version der Bibel angefangen", fällt gegen die des Biographen nicht ins Gewicht. Kortholt (Lg. 28, 28) spricht von einer lateinischen Uebersetzung der Bibel.

(Das. Mitte) „Ueber den Regenbogen“: Lg. 25. 13 f. 28, 5 f. 83, 7 f. Das Richtige vermutet der jüngere Rieuwertsz Lg. 227. 9 f. — Die Schrift ist in van Vlotens Supplem. p. 252 ff. und von Land in Spin. opp. II p. 507 ff. ed. 1883 und III p. 235 ff. ed. 1895 wieder veröffentlicht worden.

(S. 297 Z. 11) II p. 512 Land ed. 1883.

(Das. Mitte) Aristoteles Meteor. III c. 2. Weiteres bei Montucla. Hist. des Mathem. I p. 702 f. II p. 263 f. Das oben gefällte Urteil über Spinozas Abhandlung beruht auf freundlichen Mitteilungen meines Kollegen. Herrn Prof. Neumann in Breslau.

(Das. unten) Die Schrift über Wahrscheinlichkeitsrechnung ist wieder abgedruckt von Land in Spin. opp. II p. 521 ff. ed. 1883 und von Bierens de Haan i. J. 1884, sowie von Land in Spin. opp. III p. 248 ff. ed. 1895.

(S. 298 Mitte) Vgl. die Vorrede zu den nachgelassenen Werken und die Bemerkung der Herausgeber vor dem Traktat. — Nach Pollock (Spinoza[2] 290) ist der Traktat aus dem Plane, die oben (S. 182) besprochene Schandschrift zu widerlegen, hervorgegangen. Doch ist diese Vermutung nicht stichhaltig, da das, was Spinoza nach ep. 44 dem homo politicus entgegenstellen wollte, mit dem Inhalt des Traktates nichts gemein hat.

(Das. Z. 14 u.) „in Aussicht gestellte Erörterungen“: Vgl. den dem Traktat voraufgeschickten Brief.

(Das. Z. 12 u.) „wie berichtet wird“: von den Herausgebern der nachgelassenen Werke und in dem der Schrift vorangestellten Briefe.

(Das. Z. 2 u.) „Die natürlichste Staatsform“: Tract. theol.-pol. c. XVI, 36. XX, 38.

(S. 299 Z. 3) Tr. pol. c. X, 9. — Vgl. Menzel, Wandlungen in der Staatslehre Spinozas. Stuttg. 1898, der dieselbe Ansicht hegt, wie die oben im Text ausgesprochene. Dagegen spricht W. Meijer in AfGdPh. XV, 26 f.

(Das. Z. 7 f.) Gegen die Oranier: Tr. pol. c. IX, 14 und X, 8. Vgl. auch Land im Mind 1881 p. 136.

(Das. Z. 15 u.) Tr. pol. VIII, 44.

(S. 300 Z. 3 f.) Robert von Mohl, Gesch. und Lit. der Staatswissenschaft I S. 235.

(Das. Mitte) Ueber die geplante hebr. Grammatik s. Praef. zu opp. post. g. E. und Comp. gramm. hebr. c. VIII, 6, wo Spinoza auf eine andere grammatische Schrift hinweist; über die Algebra s. Praef. g. E., über seine Naturphilosophie s. ep. 83 und Praef. g. E. — Zimmermann in der oben angeführten Abhandlung S. 15 spricht von einer jetzt verlorenen Schrift Spinozas „De nitro“. Mit den Worten Schullers (Lg. 203, 16), aus denen Z. ihr Vorhandensein folgert, ist aber wohl nur der ausführliche sechste Brief Spinozas über den Salpeter bezeichnet. — Aus dem Vorstehenden ist übrigens ersichtlich, daß Martineau irrt (S. 74 f.), wenn er annimmt, daß der litterarische Ertrag des haager Aufenthaltes sich auf den politischen Traktat und die Anmerkungen zum theol.-pol. Traktat beschränkt, und daß Spinozas schwache Gesundheit in dieser Zeit seine geistige Kraft — wenigstens in Bezug auf die Zahl, wenn auch nicht auf die Beschaffenheit seiner Leistungen — beeinträchtigt habe.

(Das. Z. 10 u.) Ep. 68. (Das. Z. 4 u.) Lg. 24, 5 f.

(S. 301 Mitte) Der feine Glasstaub: Ueber dessen Schädlichkeit s. W. Zeuner, Luftreinheit zur Bekämpfung der Tuberkulose S. 18: „Im Be-

zirke Gablonz in Böhmen kamen in den Jahren 1876—78 etwa die Hälfte aller Todesfälle bei den Glasschleifern auf Rechnung der Tuberkulose, und von den Schleifern in Schreiberhau in Schlesien giebt Hirt an, daß der weitaus größte Teil der Verstorbenen in den Kirchenbüchern mit Lungenschwindsucht als Todesursache eingetragen ist. . . Meinel hat in der Lunge eines Glasschleifers 30,7 Prozent Kieselerde nachgewiesen". — Ueber Spinozas sonstige seiner Gesundheit schädliche Lebensweise s. oben S. 186.

(Das. Z. 5 u.) Lg. 202 n. 22.

(S. 302 oben) Letzte Bestimmungen: Lg. 28, 16 f. 76, 11 f. 83, 13. 202, 37. 205 n. 28. 220 n. 51. 232, 3 f.

(Das. Mitte) „Der freie Mensch": Eth. IV, 67.

(Das. Z. 13 u.) „Colerus berichtet": Lg. 94, 18 ff., wo man auch die folgenden Mitteilungen über Spinozas Tod findet.

(S. 303 Z. 9) W. Meijers Untersuchung ist im Navorscher (Oktober 1897 p. 605 ff.) enthalten. Daß Schuller bei dem Tode Spinozas zugegen war, bezeugt er selbst (Lg. 205, 34). Das geht auch aus einer später gestrichenen Unterschrift unter dem Verzeichnis des Inventars hervor, das am Todestage Spinozas aufgenommen ward (Lg. 274 zu Lg. 156, 4). Dafür spricht ferner, daß Schuller schon früher, wie es scheint in seiner Eigenschaft als Arzt, Spinoza besucht hat (Lg. 202, 13); daß sich keine Spur eines Verkehrs zwischen Spinoza und L. Meyer aus den siebziger Jahren findet, und daß, was Colerus von dem „gewissen Arzt" berichtet, eher dem Charakter Schullers, als dem des hochangesehenen Meyer entspricht. Aus allen diesen Gründen hätte ich der Annahme W. Meijers nicht widersprechen sollen (Lg. 296).

(Das. Mitte) Monnikhoff: Lg. 108.

(S. 304 Z. 17—16 u.) Nieuwentyt, Regt gebruik der Werelt Beschouwingen p. 6 ed. 1713; Lg. 27, 38. 233, 38 f.

(Das. Z. 6 u.) „Man fragte": Lg. 27, 38.

(S. 305 Z. 8 f.) Menages Erdichtungen in Lg. 93, 14 f. — Danach flieht Spinoza als „Koordedrager", d. h. Franziskaner, verkleidet, was der franz. Uebersetzer des Colerus richtig mit „cordillier" übersetzt. K. Fischer (I, 2^3 S. 94) sagt „als Schuster verkleidet", benutzt also bloß die Uebersetzung und verwechselt „cordillier" mit cordonnier. — Spinoza sei in Ulm gewesen, wird Lg. 220 n. 52 berichtet. — Die Fabeleien über seinen Tod s. Lg. 96, 6 f. 236, 29; Boulainvilliers, Réfut. des erreurs de Spinosa p. 145. — Daß Spinoza nie in Frankreich gewesen, ersehen wir aus Lg. 94, 5 f. — Den übrigen Unwahrheiten widersprechen die Angaben Lg. 27, 37 f. 33, 1 f. 97 f. und 233, 8. — Ueber Rembrands angeblichen Aufenthalt in Schweden s. C. Neumann, Rembrand S. 338.

(S. 306 Z. 4 f.) Ueber das Leichenbegängnis s. Colerus in Lg. 99, 15 f. und Meinsma 435 A. 3; über das Mietsgrab Lg. 156, 24.

(Das. Z. 7—10) Spinozas Freund Balling (oben S. 87 f.) war nach Meinsma (223) vor d. J. 1669 gestorben, und Schuller kann nicht zugegen gewesen sein, da er schon am Tage nach dem Begräbnisse von Amsterdam aus einen Brief an Leibniz geschickt hat (Lg. 202 n. 24).

(Das. Mitte f.) „Jan Rieuwertsz": Lg. 98, 5. — Ueber das Verhalten der Erben s. Lg. 102, 15. 103, 7. Colerus, auch hier ungenau, spricht nur von den Ansprüchen der Schwester; der Neffe ist erwähnt in den Ur-

kunden Lg. 157 n. 67 und 165 n. 70. Der Schwager Spinozas, Samuel Caceres (oder Casseres), war i. J. 1660 gestorben (s. Meinsma 156 Anm.).

(Das. Z. 10 u.) „Inventar“: Lg. 157—158, n. 67—69. — „Geringer Hausrat“: Lg. 104, 3.

(S. 307 oben) Ueber den Erlös aus dem Nachlaß s. Lg. 104, 14 f. 173 n. 78. Ueber die Verwendung des Erlöses s. Lg. 98—103. 168, 16. 171, 10 f. 173, 13 f.

(Das. Mitte) Bibliothek zum Teil unter der Hand verkauft: Denn Kortholt und Colerus sprechen von nur wenigen in der Auktion verkauften Büchern (Lg. 28, 1 und 104, 4), während das Inventar 161 Bücher aufzählt (Lg. 160—164).

(Das. Z. 14 u.) Gefahr der Veröffentlichung: Lg. 224, 18. Vgl. 203, 20 und 232, 13.

(Das. Z. 11 u.) Beabsichtigter Verkauf der Ethik: Lg. 202 n. 24; Stein, Leibniz und Spinoza S. 265. — Gewiß hat Schuller nicht ohne Wissen Rieuwertsz' und anderer Freunde Spinozas Leibniz die Ethik zum Kaufe angeboten; denn er spricht ja selbst von „dem Besitzer“ derselben, Rieuwertsz, ohne dessen Zustimmung nichts verkauft werden konnte, und von „den Freunden“, die zuerst den Verkauf gewollt haben (Lg. 203, 12. 14). Sicherlich war aber auch nicht er es, der den Sinn „des Besitzers“ und „der Freunde“ geändert und zu schleuniger Inangriffnahme des Druckes veranlasst hat, wie er von sich rühmt. Dazu war seine Geltung in diesem Kreise zu gering. — Uebrigens ist Lg. 203, 12 wohl ein „non“ vor „adauxerit“ einzufügen.

(S. 308 Z. 6 u.) „Ein einflußreicher Mann“: Lg. 224, 19. — Nach Meinsma (p. 380) war es der Rektor der Lateinschule Louis Limelet im Haag. — Daß die Werke, wie es Lg. 224, 17 heißt, zuerst im Haag und später erst in Amsterdam gedruckt worden seien, ist, wie Land in der angeführten Abhandlung der Versl. en Mededeel. p. 7 bemerkt, unglaublich.

(Das. unten) Die Ausgaben der Nachgelassenen Werke und die Gesamtausgaben der Werke samt den Uebersetzungen nennen Van der Linde, Ben. Spinoza, Bibliografie p. 6 ff. 11 ff. und Ueberweg-Heinze, Grundriß der Gesch. der Philos. III[9] S. 111. Ueber Ausgaben, Text und Uebersetzungen der Ethik vgl. Land a. a. O. p. 4 ff.

(S. 309 Z. 6) Jarig Jelles: s. oben S. 93 f.

(Das. Z. 10) Opp. praef. — Vgl. Eth. IV App. c. 25.

(S. 314 oben) „Kant“: WW. ed. Rosenkranz VII, 2 S. 256.

(Das. Z. 11 u.) Daß die von Spinoza oft bewährte Tapferkeit in manchen Fällen ängstliche Vorsicht nicht ausgeschlossen hat, ist oben (S. 177) nachgewiesen worden.

Druck der Hoffmannschen Buchdruckerei in Stuttgart.





Frommanns Klassiker der Philosophie.

Herausgegeben von

Prof. Dr. **Richard Falckenberg** in Erlangen.

Strassburger Post: Auch wir möchten diese Sammlung von Monographien dem deutschen Publikum aufs wärmste empfehlen, ja, wir nehmen keinen Anstand, diese klar geschriebenen Einführungen in das Reich der Denkerfürsten als den Grundstock jeder gediegenen Privatbibliothek zu bezeichnen. Dazu eignen sich die Monographien, nebenbei bemerkt, auch durch ihre vornehme Ausstattung.

I. G. Th. Fechner.

Von Prof. Dr. **K. Lasswitz** in Gotha.

Mit Fechners Bildnis. 2. Aufl. 214 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

I. Leben und Wirken. — II. Das Weltbild. 1. Die Bewegung. 2. Das Bewusstsein.

II. Hobbes

Leben und Lehre.

Von Prof. Dr. **Ferd. Tönnies** in Kiel.

246 S. Brosch. M. 2.— Geb. M. 2.50.

I. Leben des Hobbes. — II. Lehre des Hobbes: Logik. Grund-Begriffe. Die mechanischen Grundsätze. Die Physik. Die Anthropologie. Das Naturrecht.

III. S. Kierkegaard

als Philosoph.

Von Prof. Dr. **H. Höffding** in Kopenhagen

Mit Kierkegaards Bildnis. 2. Aufl. 167 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

I. Die romantisch-spekulative Religionsphilosophie. II. K's. ältere Zeitgenossen in Dänemark. — III. K's. Persönlichkeit. — IV. K's. Philosophie.

IV. Rousseau

und seine Philosophie.

Von Prof. Dr. **H. Höffding** in Kopenhagen.

2. Aufl. 158 S. Brosch. M. 1.75. Geb. M. 2.25.

I. Rousseaus Erweckung und sein Problem. — II. R. und seine Bekenntnisse. — III. Leben, Charakter und Werke. IV. Die Philosophie Rousseaus.

V. Herbert Spencer.

Von Dr. **Otto Gaupp** in London.

Mit Spencers Bildnis. 2. verm. Aufl. 186 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

I. Spencers Leben. — II. Spencers Werk. 1. Zur Entstehungsgeschichte der Entwicklungsphilosophie. 2 Die Prinzipienlehre. 3. Biologie und Psychologie. 4. Soziologie und Ethik.

VI. Fr. Nietzsche.

Der Künstler und der Denker.
Von Prof. Dr. **Alois Riehl** in Halle.

Mit Nietzsches Bildnis. 3. verm. Aufl. 176 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.
I. Die Schriften und die Persönlichkeit. — II. Der Künstler. — III. Der Denker.

VII. J. Kant.

Sein Leben und seine Lehre.
Von Prof. Dr. **Friedr. Paulsen** in Berlin.

Mit Kants Bildnis und Brieffaksimile aus 1792.
4. Aufl. 440 S. Brosch. M. 4.—. Geb. M. 5.—.

VIII. Aristoteles.

Von Prof. Dr. **Herm. Siebeck** in Giessen.

2. Aufl. 151 S. Brosch. M. 1.75. Geb. M. 2.25.

IX. Platon.

Von Prof. Dr. **Wilhelm Windelband** in Heidelberg.
Mit Platons Bildnis. 3. Aufl. 198 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

X. Schopenhauer.

Seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube.
Von Prof. Dr. **Johannes Volkelt** in Leipzig.
Mit Schopenhauers Bildnis. 408 S. Brosch. M. 4.—. Geb. Mk. 4.75.

XI. Thomas Carlyle.

Von Prof. Dr. **Paul Hensel** in Erlangen.
Mit Carlyles Bildnis. 2. Aufl. 218 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

XII. Hermann Lotze.

Erster Teil: Leben und Schriften.
Von Prof. Dr. **Richard Falckenberg** in **Erlangen.**
Mit Lotzes Bildnis. 206 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

XIII. W. Wundt.

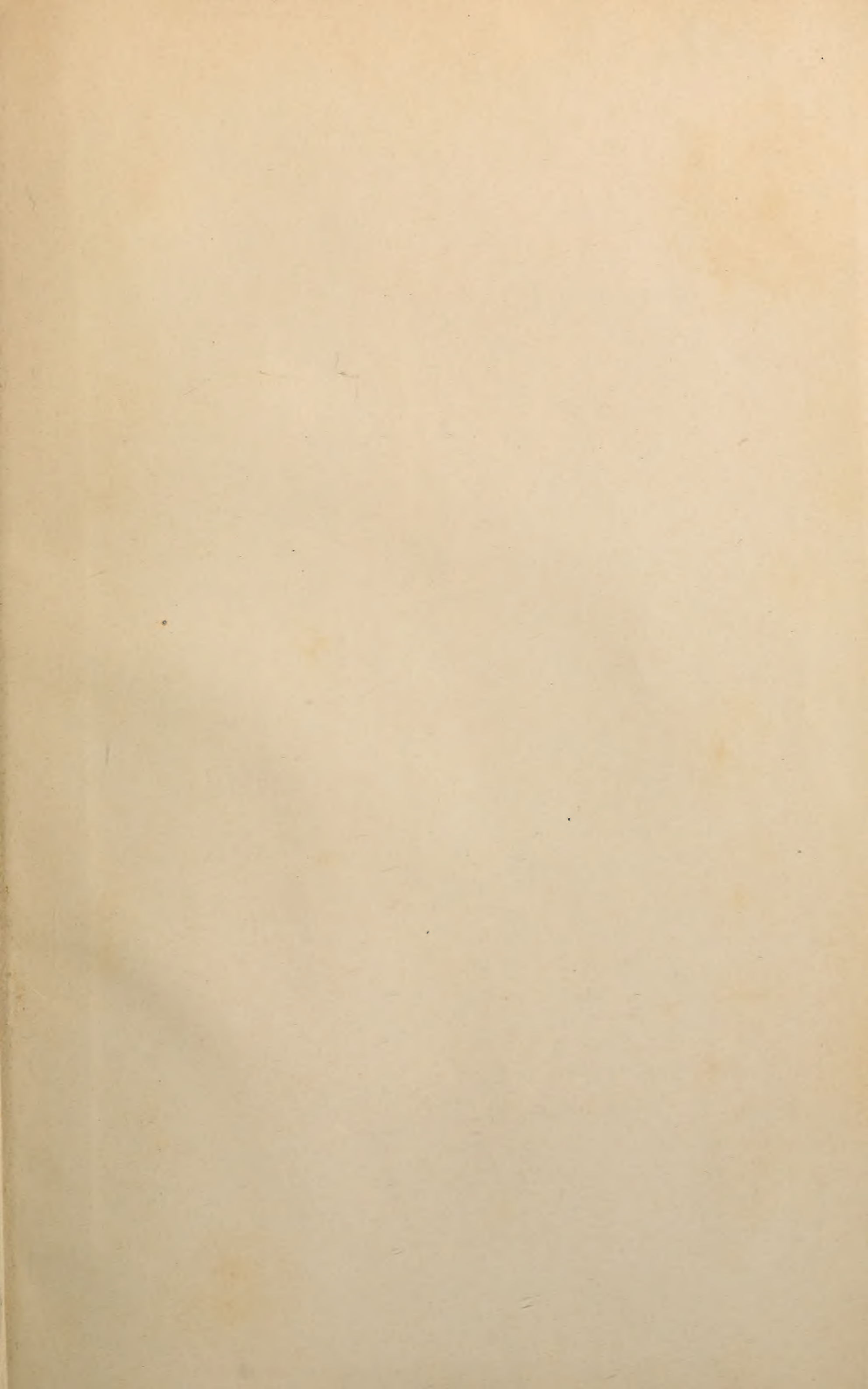
Seine Philosophie und Psychologie
Von Prof. Dr. **Edmund König** in **Sondershausen.**
Mit Wundts Bildnis. 2. Aufl. 229 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

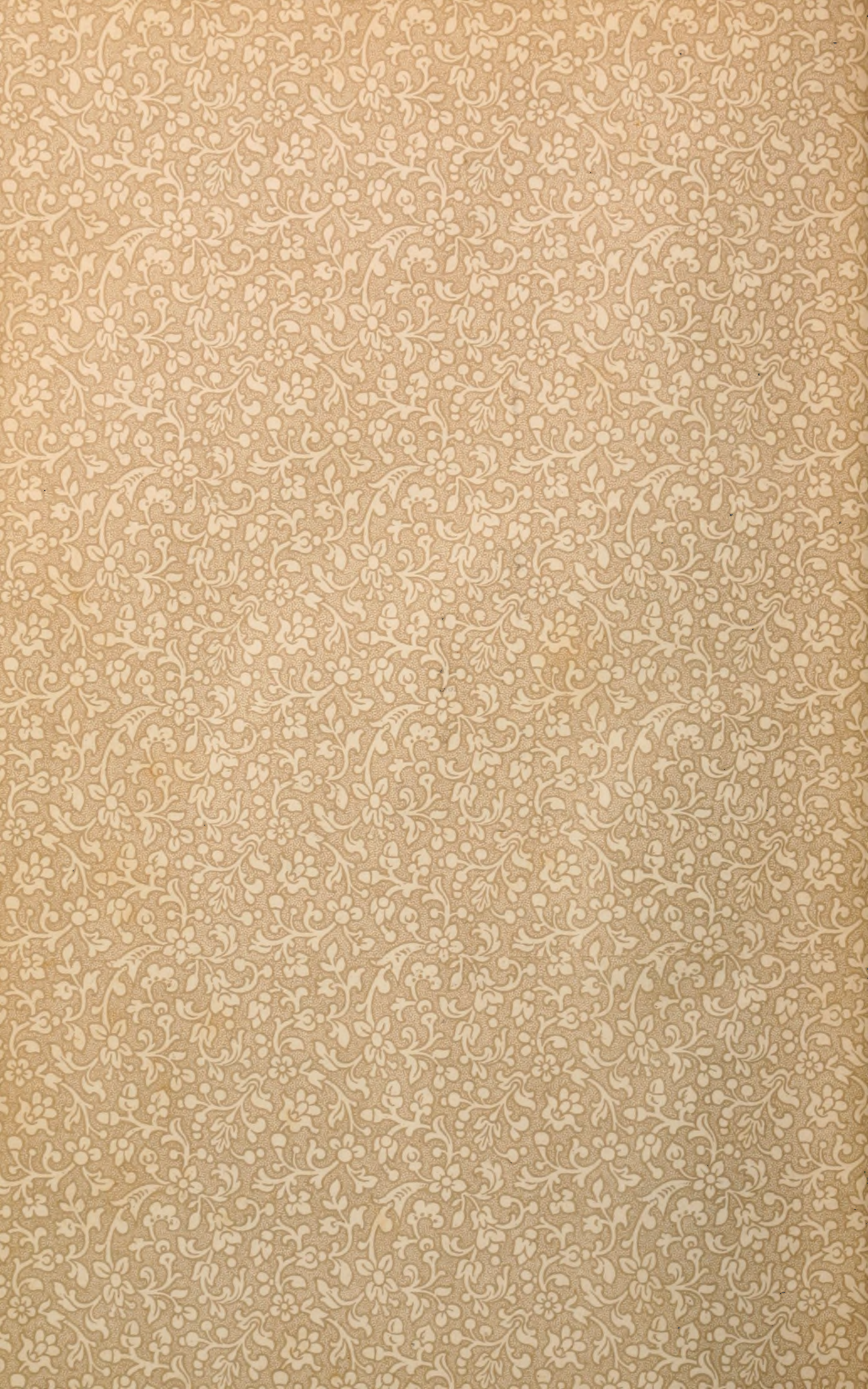
XIV. J. Stuart Mill.

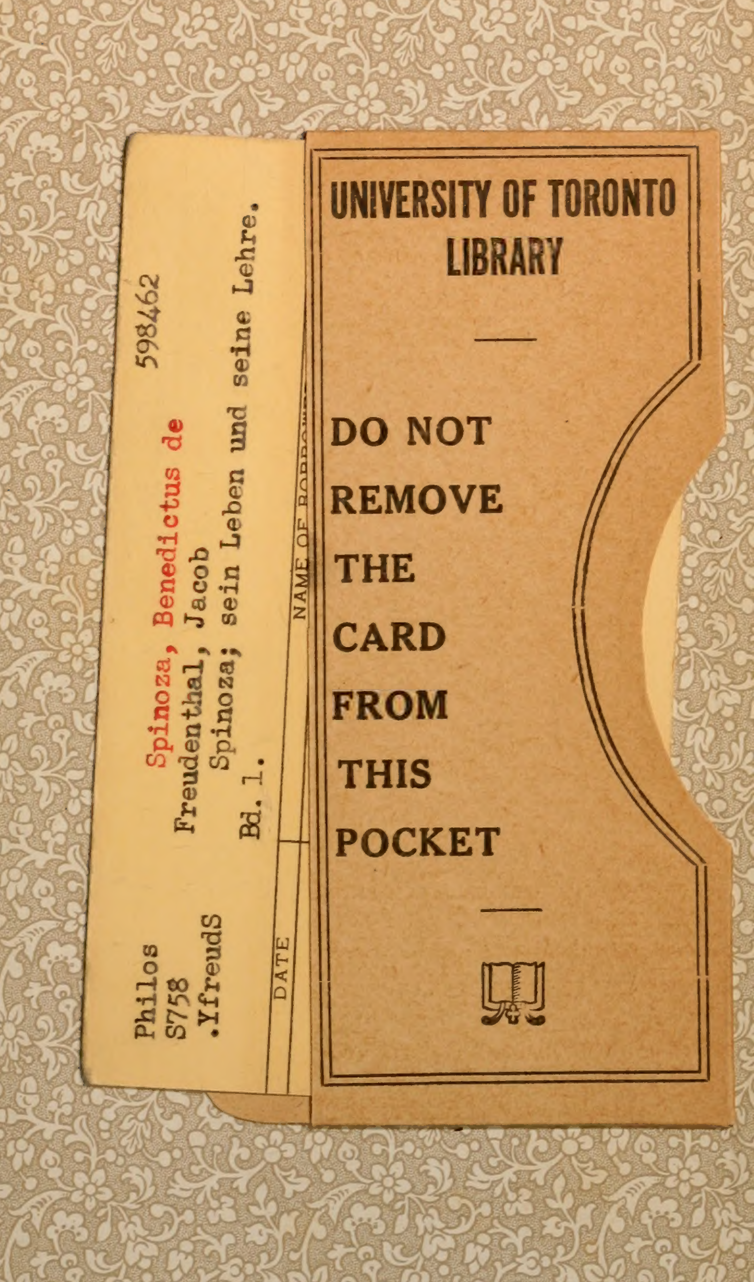
Von Dr. **S. Saenger** in **Berlin.**
Mit Mills Bildnis. 212 S. Brosch. M. 2.—. Geb. M. 2.50.

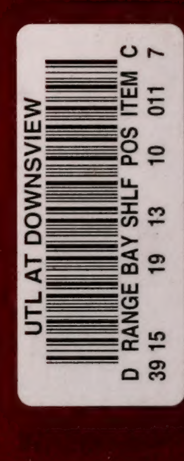
XV. Goethe als Denker.

Von Prof. Dr. **Herm. Siebeck** in **Giessen.**
244 S. Brosch. M. 2.50. Geb. M. 3.—.








UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 15 19 13 10 011 7